



Coleção E-Livro

# Candomblés

encruzilhadas de ideias

Ana Cristina de Souza Mandarino  
Estélio Gomberg  
(Organizadores)



**Candomblés**  
encruzilhadas de ideias

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

**Reitor**

João Carlos Salles Pires da Silva

**Vice-reitor**

Paulo Cesar Miguez de Oliveira

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

**Diretora**

Flávia Goullart Mota Garcia Rosa

**Conselho Editorial**

Alberto Brum Novaes

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Charbel Ninõ El-Hani

Cleise Furtado Mendes

Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

José Teixeira Cavalcante Filho

Maria Vidal de Negreiros Camargo

**EDUFBA**

Rua Barão de Jeremoabo, s/n

Campus de Ondina

40170-115 Salvador-BA

Tel: (71) 3283-6160/6164

[edufba@ufba.br](mailto:edufba@ufba.br)

[www.edufba.ufba.br](http://www.edufba.ufba.br)

Ana Cristina de Souza Mandarino  
Estélio Gomberg  
(Organizadores)

**Candomblés**  
encruzilhadas de ideias

Salvador  
EDUFBA  
2015

2015, Autores

Direitos para esta edição cedidos à EDUFBA.

Feito o depósito legal

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990,  
em vigor no Brasil desde 2009.

Projeto Gráfico

**Angela Garcia Rosa e Josias Almeida Jr.**

Capa e Editoração

**Josias Almeida Jr.**

Revisão

**Bernardo de Mendonça Machado**

**Tainá Amado**

Normalização

**Mariclei dos Santos Horta**

---

Sistema de Bibliotecas - UFBA

---

Ana Cristina de Souza Mandarin, Estélio Gomberg (Organizadores).  
Candomblés: encruzilhadas de ideias - Salvador : EDUFBA, 2015.  
280 páginas; Pdf. - (Coleção E-Livro)

Modo de acesso: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/18224>

ISBN 978-85-232-1413-5

1. Candomblé – Rituais - Análise. 2. Simbologismo - Candomblé.  
3. Cultos afro-brasileiros - Estudo. I. Mandarin, Ana Cristina  
de Souza. II. Gomberg, Estélio. III. Título. IV. Série.

CDD 299  
CDU - 299.6

---

Editora filiada à



# Apresentação

A presente obra “Candomblés: encruzilhadas de ideias” tem como particularidade apresentar artigos de autores de distintas áreas do conhecimento e de diversas regiões do Brasil, autores consagrados e emergentes. Isto por si transforma esta coletânea em algo interessante para se ler e debater.

Este tema torna-se interessante porque aborda o Candomblé, uma religião de matriz africana trazida por descendentes de distintos grupos étnicos que aqui chegaram na condição de escravos e que, por diversos processos de resistência, mantiveram suas práticas religiosas, permitindo que ao longo dos anos, esta se transformasse em uma das distintas denominações religiosas que celebram orixás, inquices e voduns.

Ao longo dos anos, apesar de todo o processo de discriminação, deslegitimação e ocultamento, as religiões de matriz africana alcançaram grande receptividade entre a sociedade mais ampla, o que permitiu ampliar seu quadro de adeptos para além dos negros e seus descendentes, inclusive expandindo-se para países da Europa, entre eles Portugal, - que embora tenha sido o país que iniciou o processo da diáspora africana para as Américas, possui pelo menos três casas de culto a orixás em seu território - , além dos Estados Unidos.

Já há algum tempo, mais precisamente desde a década de 70, as religiões de matriz africana, em especial o Candomblé tem se transformado em objeto de estudo de diversas áreas das Ciências Humanas e Sociais, especialmente da Antropologia, Sociologia e História, que buscam distinguir um novo papel para as religiões de matriz africana que vão além do meramente religioso. Embora, os estudos acerca do desenvolvimento destas modalidades religiosas estejam longe de se esgotar, visto que estamos falando de grupos sociais e dinâmicos, cuja trajetória e transformação se inserem no desenvolvimento da própria sociedade nacional, os distintos grupos religiosos e seus atores sociais buscam se inserir de forma mais efetiva e contundente em questões que dizem respeito a efetivação de políticas públicas no tocante a realização de ações nas áreas de educação, saúde, patrimônio, sustentabilidade e geração de renda.

Isto significa dizer, que os atores sociais estão mudando. O acesso aos níveis mais altos de escolarização, vai permitir que novos atores sociais surjam no seio das comunidades religiosas, permitindo, desta maneira, que novas discussões e, conseqüentemente novas ações, venham a ser desenvolvidas no sentido de um emponderamento, por parte dos indivíduos no seio das comunidades com o objetivo da criação de uma consciência social com vistas a aquisição de direitos sociais, cujo valor real e destino final, encontra-se na possibilidade de um reconhecimento da sociedade mais ampla do significado da cultura negra e do que ela representa no caleidoscópio cultural que é a sociedade brasileira.

A coletânea, inédita no seu conteúdo, agrega assim diferentes abordagens e interesses e possibilita o surgimento de novos olhares acerca das religiões de matriz africana e em especial do Candomblé. Neste sentido, esta tem como interesse primordial derrubar barreiras e paradigmas, tornando-se uma leitura recomendável para diversos tipos de leitores.

Os organizadores



# Sumário

O gênero na berlinda: reflexões sobre a presença de travestis e mulheres transexuais nos terreiros de candomblé	9
Saúde, doença e cura no candomblé: ação profilática e terapêutica em espaço de religiões brasileiras de matrizes africanas	25
O show <i>Tecnomacumba</i> de Rita Ribeiro: fusão de religiosidades e sons	49
Olhares cruzados: a Fundação Pierre Verger e a cultura afro-brasileira	65
Nkisi, capoeira e samba: contribuições da cultura bantu à sociedade brasileira.	87
<i>Ethos</i> e práxis no território negro dos terreiros brasileiros: um ensaio sobresaúde-doença e cuidado no SUS e nas religiões afro-brasileiras	107
O candomblé na cidade de Goiânia: processos de invisibilidade e de disputas religiosas no espaço da urbe	123
O culto às folhas sagradas no candomblé, sustentabilidade e saúde	153
Sentidos e práticas em torno do corpo e do cuidado em terreiros de candomblé	171
O sangue que faz a diferença: um demarcador de identidade religiosa no candomblé	187
Gnawa, diáspora e identidade espaciocorporal: conexões com terreiros e corpos	207
Políticas identitárias, alianças de sangue e a gênese de práticas rituais: a novidade da umbanda em um contexto onde o candomblé é a tradição	215
Diáspora África-Brasil e território de resistência: o espaço do candomblé	233

Orixás <i>on-line</i> : sobre o uso e abuso das tecnologias pelo povo de santo	255
Sobre os autores	275

# O gênero na berlinda: reflexões sobre a presença de travestis e mulheres transexuais nos terreiros de candomblé

Ailton Santos

## Introdução

O candomblé aparece no imaginário popular como uma religião aberta à diversidade sexual. (RIOS, 2011; SOGBOSSI, 2011; MESQUITA, 2004) Entre as explicações possíveis para tal abertura, flutua nesse imaginário, justificativas aportadas na cosmovisão que sustenta os princípios e rituais da religião, onde, entre os deuses, existem aqueles cuja identidade sexual abriga elementos performáticos do feminino e masculino (orixás metá-metá).

Com base nessa cosmovisão, Mesquita (2004, p.102-103) afirma a existência de uma estreita relação entre homossexualidade e religiões afro-brasileiras. Segundo este autor,

[...] no candomblé, a homossexualidade parece encontrar um lugar onde pode mesmo se expressar criativamente, seja através dos atributos mágicos dos pais-de-santo, seja através das incontáveis habilidades artísticas, culinárias e estéticas, além da disponibilidade afetiva, constitutivas do imaginário sobre os filhos-de-santo.

Entretanto, Santos (2008a) problematiza essa aceitação, demonstrando que em muitos terreiros os modelos heteronormativos são reproduzidos, e a presença de homossexuais e lésbicas não é bem-vinda, ou circunscrita através de uma série de interdições, não exigidas aos iniciados heterossexuais.

Ainda assim, é possível contatar grande presença de gays e lésbicas nos terreiros de candomblé, sendo alguns deles pais e mãe de santo,

cargo mais alto na hierarquia desta religião. Entretanto, depoimentos sobre a presença e forma de interação de pessoas trans, nesse contexto, ainda são muito tímidos ou mesmo inexistentes.

Na pesquisa de campo em andamento, algumas conexões sobre religiões de matrizes afrodescendentes, sexualidade e gênero emergem nas falas dos sujeitos, possibilitando problematizar, mesmo em forma de aproximação, a presença das travestis e mulheres transexuais nos terreiros de candomblé.

Tendo consciência dos limites impostos pela falta de literatura especializada sobre o tema, este estudo pretende oferecer uma aproximação inicial realizada a partir de algumas reflexões que privilegiam as narrativas das pessoas trans a respeito da sua experiência nas religiões de matrizes afrodescendentes. Essas narrativas foram colhidas através de entrevistas e conversas informais no trabalho de campo,<sup>1</sup> ainda em andamento, e também em outros estudos que tangenciam a temática em desenvolvimento aqui.

## Metodologia

Para sistematizar as reflexões aqui apresentadas, a pesquisa bibliográfica foi utilizada como forma de dialogar com outros autores e conhecer o que já havia sido produzido sobre o tema. Na busca de material escrito sobre o tema, o “estado da arte” foi estabelecido, compreendendo que “a pesquisa bibliográfica implica em um conjunto ordenado de procedimentos de busca por soluções, atento ao objeto de estudo, e que, por isso, não pode ser aleatório.” (LIMA; MIOTO, 2007, p. 38) Como resultado, as poucas referências encontradas fortaleceram a motivação inicial de empreender essa reflexão. A coleta das narrativas de travestis e mulheres transexuais foi uma forma de dar voz a estes sujeitos, permitindo-lhes contar sobre sua experiência como pessoas trans em uma religião que é vista popularmente como acolhedora da diferença e da diversidade.

---

1 Pesquisa de doutorado intitulada: O gênero encarnado: modificações corporais e riscos à saúde de mulheres trans, Instituto de Medicina Social, Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), sob a orientação do Prof. Dr. Sérgio Carrara e financiada pela bolsa de estudos do Programa Internacional da Ford Foundation.

Dessa forma o *corpus* foi composto com artigos, partes de livros e fragmentos de entrevistas concedidas pessoalmente e também via Facebook (plataforma de sociabilidade virtual), sendo o projeto originário aprovado nos comitês de ética do Instituto de Medicina Social (IMS) e do Hospital Universitário Pedro Ernesto (Hupe), ambos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).<sup>2</sup>

## **Candomblé, uma religião do feminino?**

Quando discutimos religião e, neste caso, religião e gênero, estamos tocando em aspectos complexos e delicados de uma relação nem sempre pacífica. A religião aqui é entendida como uma formação social que integra as diversas formas de expressão da sociabilidade humana, assim como pode ser também uma forma de medicalização dos comportamentos sociais, ou espaço de reprodução das normas sociais vigentes, entre elas, as normas de sexo e gênero.

Para Souza (2004), a religião é, antes de tudo, uma construção sociocultural. Portanto, discutir religião é discutir transformações sociais, relações de poder, de classe, de gênero, de raça/etnia; é adentrar num complexo sistema de trocas simbólicas, de jogos de interesse, na dinâmica da oferta e da procura; é deparar-se com um sistema sociocultural permanentemente redesenhado que permanentemente redesenha as sociedades.

Entretanto, quando se trata do papel do masculino e do feminino, ao contrário da persistente assimetria de poder entre homens e mulheres que existe na sociedade mais ampla, nas religiões de matriz afro-brasileiras, acontece uma valorização da presença de mulheres nos terreiros e da sua possibilidade de galgar a hierarquia de poder e liderança nestes espaços.

A liderança feminina nos terreiros de candomblé é algo já constatado por outros estudiosos (BERNARDO, 2005; MATORY, 2008) e também na observação cotidiana das casas de santo em Salvador, onde predominam mulheres nos diferentes cargos em que a religião se expressa. Matory (2008) confirma essa constatação quando relata que a maioria dos chefes de terreiro na Bahia é atualmente feminina.

---

<sup>2</sup> Projeto registrado no comitê de ética do IMS-UERJ sob o número 393099/0015.0.259.00-10/18/2010.

Conforme este autor, a Bahia é o único lugar no mundo afro-atlântico onde este fenômeno pode ser observado.

Novamente, a cosmovisão da religião fortalece o espaço e o papel da mulher, do feminino nos rituais do candomblé, ao destacar os feitos prodigiosos e os poderes das yabás (orixás femininos). Entre as diversas celebrações do candomblé, a festa das yabás ocupa um lugar de destaque nos festejos das casas de santo.

Nas casas de candomblé, o feminino e o masculino são compreendidos e explicados em diálogo com as normas de sexo/gênero vigentes e também com a cosmovisão e mitografia. Nessa cosmovisão, o ritual de possessão garante a possibilidade de mitologicamente e simbolicamente transitar entre os gêneros, pois o sujeito quando possuído pelo orixá, assume suas características comportamentais e de gênero durante o tempo da possessão.

Nos terreiros de candomblé, não é uma prerrogativa das mulheres a possessão pelas divindades femininas: também os homens poderão passar pelo transe das yabás e as mulheres poderão manifestar divindades masculinas. (BOTELHO; STANDLER, 2012) Isto porque homens e mulheres são possuídos por orixás e nem sempre o gênero do orixá combina com o gênero do iniciado, porém esse ritual proporciona ao filho de santo flexibilizar o gênero em contraposição ao seu sexo biológico. Rios (2011, p. 288), entretanto, nos lembra de que “as pessoas podem ser, indistintamente de sexo e orientação sexual, filhos de deuses e deusas, iabás, aborós e metás.”

Este mesmo autor localiza a presença mítica dos orixás metá-metá como testemunho da fluidez, da articulação dos atributos de sexo e gênero que, em sua opinião, é vivenciada por todos os orixás do panteão afrodescendente.

Mas essa experiência não se dá de forma pacífica entre os membros das casas de santo: uma tensão é instalada sempre que pessoas de orientação homoafetiva, principalmente os homens *gays*, incorporam um orixá feminino. Birman (2005) reflete que um homem “filho” de um orixá feminino, na medida em que incorpora esse orixá e exhibe jeitos e trejeitos femininos, passa, pois, a ser considerado “bicha”, categoria que é reificada pela palavra *adé*. A autora explica que o termo *adé* é de uso frequente nos candomblés para significar sujeitos com uma

suposta orientação sexual homoerótica ou que exibem algumas formas estereotipadas de comportamento.

Porém, Santos (2008b, p. 6) se contrapõe a esse posicionamento, uma vez que, em sua opinião,

Na união mística constituída entre o orixá e o seu duplo prevalece a natureza sagrada e não biológica da relação contraída entre ambos. O homem iniciado não é um ser sexuado durante a possessão. Ele não perde sua masculinidade porque, naquele momento, não é ele quem está presente, mas o orixá para o qual foi iniciado. Não há uma contradição sexual, afinal, é a divindade quem se veste com as roupas rituais a fim de executar suas coreografias litúrgicas.

As breves reflexões mostram que a aceitação de pessoas homoafetivas nas casas de candomblé não é algo universal e que, em cada terreiro, essa situação é negociada, buscando sempre uma forma de que estas pessoas não atraiam sobre si, atenção demasiada.

Mas, se pessoas que, mesmo tendo orientação sexual homoafetiva não modificam seus corpos, borrando a sua estética corporal com formas atribuídas aos corpos masculinos e femininos, podem ser alvos de reprovação, como seria a vivência de pessoas trans nos terreiros de candomblé?

Ao refletir sobre a presença e cotidiano de pessoas trans no candomblé, este estudo privilegia a experiência dos sujeitos e segue a orientação de Birman (2005, p. 404), quando pede que levemos em consideração os diferentes olhares que envolvem a trama de construção de saberes, pois,

É possível melhorarmos significativamente a compreensão que temos sobre as relações de gênero e o espaço concedido à sexualidade nesses cultos. Isso porque poderemos olhar com menos constrangimentos teóricos e, quiçá, teológicos as delicadas relações que se tecem quando a prática da possessão entrelaça humanos, deuses e espíritos em tramas que envolvem desejos sexuais, elos afetivos e papéis de gênero com os diferenciais de poder que atravessam todas essas inter-relações.

Será, pois, com este “olhar alargado” que as vivências e narrativas de travestis e mulheres transexuais nos terreiros de candomblé serão discutidas neste texto.

## A diversidade sexual dentro das casas de santo

Nos terreiros de candomblé, é corrente entre os pais e mães de santo a afirmativa de que o gênero do iniciado não se altera com a posseção do orixá, seja ele feminino ou masculino, pois o iniciado não se encontra, nesse momento, como ser sexuado e sim habitado por presença divina (orixá). Uma mãe de santo me afirmou que: *“o gênero de uma pessoa não se altera nem antes, nem durante, nem depois do transe, porque naquele momento ela não está ali, mas o orixá.”*<sup>3</sup> Então, o gênero aparece como fixo não abalável pela incorporação do divino.

A resposta de uma travesti ao questionamento feito por Botelho e Stadtler (2012, p. 187) sobre como percebia a sua identidade de gênero dentro do candomblé, reforça a opinião da mãe de santo de que o gênero da pessoa não se altera com a presença do orixá.

A minha feminilidade veio de dentro. Tá ouvindo? Lá em casa todo mundo me aceita porque olharam pra mim desde criança e viram que eu era diferente. Fui criada numa casa que só tinha home [...], mas eu num me sentia home e nem tão pouco digo que sou mulher porque falta em mim o símbolo da mulher, né?

Apesar da fama de ser uma religião inclusiva, no caso dos homossexuais e das lésbicas o candomblé mantém como base de entendimento uma divisão binária de gênero. Dessa forma, muitos pais e mães de santo, independente de o iniciado ser um homem e o orixá ser uma yabá, não permitem que o sujeito seja paramentado de forma totalmente feminina (saias, brincos e demais adereços femininos).

Quando questionado sobre isso, um pai de santo entrevistado por Santos (2008b, p. 152) relatou que,

Aqui dentro [templo] existe um estatuto, uma determinação, acrescenta João. Em nenhum momento o homem ou a mulher de opção oposta pode extrapolar as suas vontades. Desde que ele mantenha a ética e a postura

---

3 Todos os nomes usados neste artigo são fictícios visando proteger a identidades das pessoas entrevistadas. As narrativas sobre a experiência de travestis e mulheres transexuais no candomblé emergiram das entrevistas realizadas com elas e das visitas aos terreiros de candomblé que elas frequentavam, atendendo aos seus convites, momento em que pude coletar as narrativas de alguns sacerdotes e sacerdotisas que me permitiram usar as suas falas neste artigo. Todo o trabalho de campo está amparado pela permissão do comitê de ética do IMS-UERJ, como informado anteriormente. Esta narrativa foi coletada em uma cidade no interior do estado do Rio de Janeiro, na primeira fase do trabalho de campo, realizada no período de fevereiro a julho de 2012.



na casa, observe as regras da casa, tudo bem. Se não cumprir, não fica! E tem uma coisa: homem de divindade feminina aqui não veste saia [...] Em nenhum momento eu o vi de baiana. Baiana é coisa para mulher mesmo.

Uma mãe de santo, entrevistada pelo mesmo pesquisador, nos dá uma pista de como seria vista a presença de travestis e mulheres transexuais no seu terreiro de candomblé, ao afirmar que: *Homem não usa nem brinco! Nem homem, quem dirá viado. Nem brinco! Se os homens têm de dar exemplo, os adés também. Senão começam com brinquinhos, depois vem a maquiagem, pulseiras, argolas, penduricalhos. Fica feio dançar para o orixá.*

As fronteiras entre os comportamentos considerados femininos e masculinos são bem diferenciadas e borrá-las não é algo bem-vindo nesses espaços. Ainda que a cosmogonia do candomblé ofereça a possibilidade de acolher as pessoas trans respeitando a sua identidade de gênero, tendo em vista o mito dos orixás metá-metá; no cotidiano das casas de santo, a heteronormatividade predomina nas formas de entender a relação sexo, gênero e orientação sexual.

Travestis e mulheres transexuais no terreiro de candomblé: feminino ou masculino?

*Quando fui feita eu já era transexual e meu pai-de-santo sabia disso. Éramos amigos quando eu ainda vivia como rapaz. Todos estes anos dentro do terreiro sempre fui tratada como mulher, fiz santo e hoje já tenho minha confirmação de mãe-de-santo. Nunca fui afrontada por não ter nascido mulher e ainda não ter me operado. Meu pai sempre soube se impor e me defender no meu direito de me vestir de baiana. Agora que estou frequentando esta casa, o pai de santo quer que eu me vista como homem? Prefiro deixar tudo e ficar no meu canto, sem participar dos rituais. (Fragmento da entrevista concedida por Lia em abril de 2012)*

Início este parágrafo com um depoimento de Lia,<sup>4</sup> mulher transexual que participou da minha pesquisa de doutorado. Lia se converteu ao candomblé ainda jovem, quando efetuava a sua transição corporal pelo uso de hormônios e, posteriormente, silicone industrial que modelou seu corpo em um *design* considerado feminino.

De acordo com a sua narrativa, na sua cidade de origem, fez seus rituais de passagem na hierarquia do candomblé de keto, sempre com nomes e vestes femininas. Quando necessitou mudar de cidade, retomou sua vida religiosa na casa de um dos seus irmãos de santo, que desconfiava de que ela não era operada, mas não tinha certeza. Lia revelou-me,

---

4 Nome fictício.

angustiada e muito chorosa, em uma das nossas noites de conversa, que o seu irmão de santo, líder da casa que agora ela frequentava, violou a sua intimidade e, guiado por uma desconfiança incontrolável, a viu tomando banho e percebeu aquilo que ainda a ligava anatomicamente ao universo dos homens.

Contou-me que ele nem se constrangeu em ser descoberto na sua ação desrespeitosa, porque se mostrou feliz em descobrir que ela “não era mulher de verdade”. Lia se sentiu humilhada e violentada, pois, além de descobrir que ela ainda não era operada, seu irmão/pai de santo, revelou seu segredo a alguns membros da casa e começou a exigir que ela se trajasse com vestes masculinas nos rituais. Além disso, o companheiro do pai de santo, que é *gay*, começou a tratá-la sempre no artigo masculino, deixando-a por diversas vezes extremamente constrangida.

Essa situação tornou-se insuportável e Lia voltou a morar na sua cidade de origem, se reintegrando ao terreiro de candomblé do pai de santo que a iniciou na religião e respeitava a sua identidade de gênero.

Birman (2005) ao estudar a possessão e as relações de gênero no candomblé, localiza a mulher como o sujeito privilegiado pelo ato de receber um orixá, uma vez que tal ato pressupõe uma função passiva, sociologicamente atribuída às mulheres. Assim sendo, incorporar um orixá implica em ser mulher real ou simbolicamente. Esse entendimento é compartilhado por algumas sacerdotisas do candomblé e tem permitido a presença de travestis e mulheres transexuais nas casas de santo nas quais elas são líderes.

Mas seria essa postura proveniente de uma leitura *queer* da mitografia dos orixás ou uma solidariedade de gênero?

Rios (2011, p. 288) defende a ideia de que a existência dos metá-metá na cosmovisão do candomblé,

Na lógica da metanidade, utilizada indistintamente por todos os deuses, e também a sua atualização concreta, quando uma iabá baixa num homem e/ou um deus incorpora numa mulher, mudando gestualidade e modo de ser, demonstram que os trânsitos de sexo-gênero são possíveis. Homossexuais e/ou transgêneros encontram, então, respaldo sagrado para suas experiências relacionadas ao sexo, gênero e erotismo, consideradas desviantes em outros contextos.

Ainda assim, a aceitação das travestis e mulheres transexuais envolve refletir sobre quais as correlações possíveis para tal postura. Cabe

aqui pensar em quais variáveis interferem ou não em aceitar/negar acesso e participação de pessoas trans no candomblé. Início tal reflexão problematizando a categoria escolaridade, procurando identificar se o acesso à maior ou menor escolaridade possibilitaria maior entendimento e aceitação das pessoas trans; também a orientação sexual dos sacerdotes e sacerdotisas poderia ser pensada nesse sentido; a geração (faixa etária) destes sacerdotes seria outra variável indispensável ao entendimento da questão.

O depoimento de outra transexual, mãe de santo em uma cidade do interior de São Paulo, poderá dar algumas pistas de como as categorias escolaridade e geração, aqui entendida como senioridade podem se combinar para interditar ou, neste caso, acolher a pessoa trans nos rituais do candomblé.

Mara<sup>5</sup> vem de uma família candomblecista. Filha de mãe iniciada no candomblé, fica órfã aos 4 anos e é criada pela avó. Foi uma criança muito frágil e adoecia com frequência, fazendo com que a sua avó a levasse para o candomblé, onde se deu a sua “iniciação”. Na casa de santo, cresceu sempre junto às meninas. Conforme o relato de Mara, ela passou despercebida na sua forma feminina de viver dentro do candomblé.

*“Como eu era criança, não entendia nada e sempre ficava com as mulheres do asé. Acho que acabei não sendo percebida, nos espaços femininos, nos cultos de adoração feminina; eu sempre fui muito ligada ao grupo e acho que passei despercebida e, se me perceberam, não deram importância”.*

O seu processo de modificação corporal foi acontecendo enquanto a sua religiosidade se desenvolvia, enquanto passava pelos rituais de aprendizado e consagração dentro do candomblé.

Quando completei 12 anos já era muito feminina e gostava de usar muitos acessórios então meu pai de santo na época me pediu que eu não usasse roupas femininas dizendo que aquilo o orisá não aceitava que eu fosse o que eu fosse, mas dentro do candomblé eu tinha que ser homem. Eu ainda não tinha recebido meu cargo e comecei a refletir e raciocinar, pois eu era temente aos orisás, tinha medo do castigo deles então cheguei à conclusão que se Deus me criou assim os orisás não me castigariam e veio o cargo e me avisaram, mas eu pedi para sair do candomblé e me perguntaram o porquê e eu disse ‘não posso ser homem para deus porque sei que sou mulher’ e uma velha dona Maria de Yemonjá disse: ‘deixem a menina em paz ela sempre foi

---

5 Nome fictício.

garota e é mais mulher do que muitas' e minha antiga vó de santo, dona Iraci de Osum disse: 'Mara é uma moça devemos respeitá-la como ela é' e assim tive meu cargo e direito ao feminino garantido.

No caso de Mara, a sua vivência feminina desde a infância dentro do terreiro de candomblé contribuiu para que mesmo as makotas – senhoras idosas e sábias do candomblé – aceitassem e legitimassem a sua “feminilidade”, garantindo-lhe o direito de ser vista e tratada no feminino, podendo assim vestir-se com roupas femininas e participar de rituais privativos às mulheres. Com isso recebeu o seu deká, como Yalorisá e não Babalorisá, conforme o sentido dado à sua genitália.

Ao falar sobre os preconceitos que ainda existem em alguns pais ou mães de santo sobre a aceitação de travestis ou mulheres transexuais em suas casas de santo, Mara traz à luz a complexidade em que essa experiência se dá e mostra, pelo menos discursivamente, que a identidade sexual destes sacerdotes não deve ser compreendida como possibilidade de aceitação ou negação dessas pessoas.

*Eu sempre digo que é pela postura, conduta ou a maneira de viverem cotidianamente, pois tudo vem da sua conduta. Por exemplo, eu chego às casas de candomblé quem não me conhece é normal. Depoimento também*

*Mas quem já ouviu falar de mim me trata como se entendem. Por exemplo, uma mulher que me vê e sabe que sou trans fica já com medo de eu cantar o marido dela; um gay que me vê, já cochicha com a amiga e pergunta será que ela veio direto da avenida para o terreiro? Um homossexual preconceituoso diz: chegou o viadão, mas uma pessoa que não me conheça pergunta: Quem? Ela é velha no santo? Pois é tão entendida. Em uma festa de santo velho já me chamam para dançar o xire, onde só as mulheres dançam e quanto mais velha for, aí tem que me respeitar.*

*Já fui a uma casa de candomblé onde haviam expulsado uma neta que era trans e o dono da casa jurou que nenhuma transexual operada ou não dançaria o xire naquele barracão; eu sem saber cheguei e logo fui convidada a dançar, pois sou mulher. Quando o xire terminou e todos estavam se cumprimentando, um gay que era pai da trans expulsou contou para o dono da casa olha a Mara é trans e o dono da casa acreditou e me chamou e disse: “querida não dance mais xire em minha casa, pois não pode” e eu perguntei por que e ele disse que eu era homem.*

Essa parte da sua narrativa nos dá elementos discursivos para sustentar algumas inferências já apontadas no decorrer do texto. Aqui, um homossexual pai de uma trans adolescente que havia sido expulsa do terreiro de candomblé que Mara visitava, denuncia a sua identidade transexual, talvez como vingança, talvez por concordar que travestis e

mulheres transexuais não devessem participar das casas de candomblé, aceitando assim a expulsão da própria filha trans.

*Quando o xire terminou e todos estavam se cumprimentando, um gay que era pai da trans expulsa contou para o dono da casa que a Mara é trans e o dono da casa acreditou e me chamou e disse: ‘querida não dance mais xirê em minha casa, pois não pode’ e eu perguntei por que e ele disse que eu era homem.*

Se a mitologia das religiões afro-brasileiras oferece brechas para subsidiar a presença de pessoas trans no candomblé, a concepção de gênero e sexualidade da maioria dos sacerdotes e sacerdotisas, embasadas pelas teorias sexuais biomédicas amplamente ventiladas na sociedade, e também pelos seus próprios preconceitos, impede que estas pessoas participem dos rituais desta religião. Um dos fragmentos da narrativa de Mara exemplifica os preconceitos enraizados no imaginário popular de que travestis e mulheres transexuais são pessoas que vivem sempre na busca da conquista, do prazer, da libidinagem e de que todas elas são prostitutas. *“Uma mulher que me vê e sabe que sou trans fica já com medo de eu cantar o marido dela; um gay que me vê, já cochicha com a amiga e pergunta será que ela veio direto da avenida para o terreiro?”*

No final das contas, parece prevalecer o que a anatomia do corpo diz e não como o sujeito se sente. Estranho isso acontecer em uma religião que na sua mitologia, tal como já discutido anteriormente, aceita a metanidade de alguns orixás, seres que hibridizam o feminino e o masculino, o humano e o vegetal, o animal e o fenômeno da natureza.

Outro elemento presente na narrativa de Mara é a senioridade no santo. Quando Mara fala: *“Em uma festa de santo velho já me chamam para dançar o xirê, onde só as mulheres dançam e quanto mais velha for, aí tem que me respeitar.”* O tempo de santo, de feitura no santo, aparece na tradição do candomblé como algo que legitima a experiência do sujeito. Ser escolhida para o cargo de zeladora de santo também oferece um reconhecimento de que o santo aceita o sujeito como ele é. Estes elementos combinados garantiram a Mara adentrar em alguns terreiros de candomblé sendo vista, aceita e respeitada como mãe de santo, mas, tal como ela revela, ainda existe muito preconceito, e muitas casas de santos não aceitam e não permitem travestis e mulheres transexuais em seus rituais.

O depoimento de Sara também traz elementos interessantes à nossa análise. A sua narrativa foi reconstruída, uma vez que ela se constituiu de pequenas mensagens que ela deixava no mural do pesquisador na plataforma de sociabilidade virtual Facebook. Sara iniciou-se no candomblé ainda com o corpo de rapaz. Era muito jovem, por volta de 12 anos. Durante alguns anos, conseguiu viver no terreiro sem ser molestada por ser “feminina”. Sara conta que o seu pai de santo percebia sua tendência feminina, mas não lhe exigia nenhuma mudança em seu comportamento. O tempo passou e os rituais foram se cumprindo, então, quando já tinha uns 20 anos, seu pai de santo exigiu que ela vestisse roupas adequadas ao seu sexo de nascimento. “*Roupas de homem!*”, dizia ele. Sem alternativa e com o cargo por ocupar, Sara abandonou o terreiro e foi viver sua vida. O tempo passou e o seu corpo foi todo remodelado, dando espaço para a mulher que já vivia em seu interior. Anos depois, Sara retornou ao seu terreiro de origem e foi aos poucos reconquistando a amizade das pessoas e o respeito delas por sua nova aparência. Sara recebeu o cargo de mãe de santo, usando roupas e nomes femininos, mas afirma que ainda existe muito preconceito e discriminação dos terreiros de candomblé a respeito das travestis e transexuais.

Tal como Mara, Sara – durante a adolescência – viveu como se fosse menina dentro do terreiro de candomblé, mas, chegando à idade adulta, a exigência em assumir a identidade masculina foi algo que interrompeu a vivência da religiosidade. Sara foi viver a sua modificação corporal fora do candomblé e, quando retornou à religião, era uma nova pessoa e procurou reconquistar o seu espaço e também o cargo indicado pelo seu orixá.

Na sua casa de santo prevaleceu a consciência e sabedoria dos mais velhos de que é o orixá quem decide sobre a iniciação e o cargo dos filhos de santo. Tal entendimento ofereceu a possibilidade de que Sara, mesmo sendo uma mulher transexual ainda não operada, pudesse receber seu decá com uma identidade feminina.

Essas três narrativas relatam experiências isoladas, que não conferem ao candomblé a imagem de uma religião que aceita pacificamente e integralmente as pessoas trans. A lógica de se pensar corpo, gênero e sexualidade em uma correlação de direção única: heterossexualidade compulsória, associada a uma visão do corpo nascido como corpo de destino final tem contribuído para que pessoas que subvertem essas “verdades biomédicas” sejam vetadas ou tenham seu comportamento

esquadrinhado por normas que não se aplicam a todos os iniciados, mas somente àqueles que fogem das normas binaristas.

Ainda assim, as religiões de matrizes afro-brasileiras têm sido procuradas pelas pessoas trans, uma vez que, mesmo com diferentes formas de lidar com elas, oferecem um espaço possível para que possam expressar a sua religiosidade, tentando harmonizá-la com a sua identidade de gênero.

Se existem pais ou mães de santo que não as aceitam nas suas casas, outros as acolhem, por entender que a travestilidade e transexualidade não é uma questão de escolha, exigindo delas que se comportem como os outros filhos de santo e respeitem as normas da casa.

Aqueles que as acolhem não o fazem por acreditar que a cosmovisão e mitos da religião devem ser utilizados para explicar o seu modo de viver, mas sim porque consideram o candomblé uma religião para todos aqueles que querem cumprir as suas normas e rituais. A narrativa do Pai Cláudio, entrevistado por Pereira (2012, p. 386) ilustra bem esse posicionamento.

Por exemplo, se vem um travesti jogar com a gente e se o [pai] Fernando jogar para ele e ver que tem um santo homem na cabeça, aí a gente não troca [o nome do santo]. Porque a travesti pensa assim ó: eu tenho que ser da Oxum, da Iemanjá ou da Oyá. Porque daí elas vão justificar porque se vestem de mulher. Porque daí ela se veste de mulher, ela vai usar coisas da Oxum. Aí eu sou filha da mãe. Eu tenho que estar bem pintada, bem arrumada. Se quiser vim de mulher vem. Só o respeito em si da casa

Ainda que as travestis e – por compartilhamento de experiências – as mulheres transexuais procurem justificar a sua feminilidade e sexualidade, por ser consagrada a um orixá feminino, Pereira (2012, p. 386) ressalta que,

Os orixás, os exus e toda mitologia são acessados pelas travestis para pensar as transformações corporais e os desejos. No entanto, uma pessoa consagrada à Iansã, Iemanjá ou Oxum pode ter que rodar-no-santo paramentado com roupas e acessório femininos, mas isso independe de sua orientação sexual e gênero.

Como discutido, os sacerdotes e sacerdotisas das religiões afro-brasileiras possuem diferentes posicionamentos quanto a aceitar ou não as travestis e mulheres transexuais em suas casas de santo. Não se trata de uma questão de fácil compreensão ou resolução. Entretanto,

na base do posicionamento deles, seja contrário ou favorável, mesclam-se preconceitos, interpretações inclusivas a respeito da mitologia, ou mesmo, aceitação das teorias explicativas biomédicas a esse respeito.

## Considerações Finais

Concordo com Pereira (2012): as travestis buscam o acolhimento de suas sexualidades dissidentes no interior de uma nova gramática, procurando na religião opções performáticas, morais e de conhecimento que justifiquem suas escolhas, que lhes acolham, e nas quais possam se expressar.

Nos mitos sobre a origem e características dos orixás, as travestis e mulheres transexuais procuram ampliar as possibilidades de compreender o seu modo de viver o gênero e a sexualidade para além das explicações das teorias biomédicas e psicológicas.

O candomblé aparece como um espaço ambíguo por oferecer, em alguns casos, o acolhimento ao seu modo de ser e viver e, em outros casos, reproduzindo os papéis sexuais e de gênero vigentes, impondo-lhes uma forma engessada de cultuar os orixás, fazendo com que muitas pessoas trans desistam da vida religiosa, mas leve para outros espaços de sociabilidade trans, a cultura, a linguagem e os costumes aprendidos na vivência do candomblé.

## Referências

- BIRMAN, Patrícia. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 13, n. 2 p. 403-414, maio/ago., 2005.
- BERNARDO, Teresinha. O candomblé e o poder feminino. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 1-25, 2005.
- BOTELHO, Denise; STADTLER, Hulda Helena Coraciara. Os orixás fazem gênero dentro dos rituais. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros*, Florianópolis, v. 3, n. 7, p. 117-190, 2012.
- LIMA, Telma Cristiane Sasso de; MIOTO, Regina Célia Tamasso. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. *Revista Katálysis*, Florianópolis, v. 10, n. esp., p. 37-45, 2007.



MATORY, J. Lorand. Feminismo, nacionalismo, e a luta pelo significado do adé no Candomblé: ou, como Edison Carneiro e Ruth Landes inverteram o curso da história. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 51, n. 1, p. 108-121, 2008.

MESQUITA, Ralph Ribeiro. Entre homens, mulheres e deuses: identidade, gênero e (homo) sexualidade no contexto religioso afro-brasileiro. *Revista Gênero*, Niterói, v. 4, n. 2, p. 95-117, 2004.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Queer nos trópicos. *Revista Contemporânea*, v. 2, n. 2, jul./dez., p. 371-394, 2012.

RIOS, Luis Felipe. “LOCE LOCE METÁ RÊ-LÊ!”: posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife. *Revista Pólis e Psique*, v. 1, n. 3, p. 212-231, 2011.

SANTOS, Ailton da Silva. *O gênero encarnado: modificações corporais e riscos à saúde de mulheres trans*. 2014. 215 f. Tese (Mestrado em Saúde Coletiva) - Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2014.

SANTOS, Milton Silva dos. Mito, possessão e sexualidade no candomblé. *Revista Nures*, São Paulo, n. 8, jan./abr., 2008.

SANTOS, Milton Silva dos. Sexo, gênero e homossexualidade: o que dizem o povo-de-santo paulista? *Horizonte*: Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p. 145-156, jun., 2008.

SOGBOSI, Hippolyte Brice. Vida existencial e identidade no candomblé: uma aproximação. *Revista Pós-Ciso*, São Luís, v. 8, n. 16, p. 77-89, 2011.

SOUZA, Sandra Duarte de. Revista mandrágora: gênero e religião nos estudos feministas. *Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 12, n. esp., p. 122-130, set./dez., 2004.



# Saúde, doença e cura no candomblé: ação profilática e terapêutica em espaço de religiões brasileiras de matrizes africanas

Alessandro de Oliveira dos Santos  
Ronilda Iyakemi Ribeiro

## Introdução

Visando contribuir com subsídios para a reflexão e a prática dos profissionais de Saúde, que cotidianamente enfrentam desafios relativos à promoção da saúde e ao enfrentamento da doença, reunimos neste texto dados sobre a ação terapêutico-religiosa exercida por sacerdotes e sacerdotisas do candomblé Jeje-Nagô, tal como é praticado em São Paulo e na Bahia. Tal tema insere-se em diversos contextos, em função dos quais definimos a estrutura deste texto: 1. Espiritualidade e religiosidade nos processos de cura; 2. Panorama de investigações sobre espiritualidade e cura; 3. Panorama de religiões praticadas no Brasil; 4. O candomblé; 5. Herança africana: concepções negroafricanas que fundamentam práticas de cura; e 6. Ação profilática e terapêutica no candomblé Jeje-Nagô.

## Espiritualidade e religiosidade nos processos de cura

Embora os termos “espiritualidade”, “religião” e “religiosidade” estejam frequentemente relacionados, de fato há distinção conceitual entre eles. Para o verbete “espiritualidade” encontramos no *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, por exemplo: “qualidade do que é espiritual; característica ou qualidade do que tem ou revela intensa atividade

religiosa ou mística; tudo o que tem por objeto a vida espiritual; elevação, transcendência, sublimidade.” (HOUAISS; VILLAR, 2009, p. 820)

Boff (2001) considera a espiritualidade uma qualidade humana, que possibilita viver em conformidade com a dinâmica profunda da vida. Manifesta-se exteriormente nos planos humano e natural em atitudes e comportamentos solidários e reverentes. E, interiormente, no diálogo possível de ser estabelecido com o eu profundo (*self*), no mistério também denominado Deus, por meio da contemplação e interiorização. À espiritualidade deve-se a possibilidade de construção da pessoa integral e integrada no mundo natural e social que a cerca.

O atual Dalai Lama (GYATSO, 2000) considera a espiritualidade relacionada a qualidades humanas: amor; compaixão; paciência; alegria; capacidade de perdoar, de assumir compromissos e de viver em harmonia, de promover transformações, de ser feliz e difundir felicidade. Pode estar associada – ou não – à fé religiosa e a um sistema religioso ou metafísico.

Para Grof (2000), a espiritualidade, relação especial da pessoa com o cosmos, baseia-se em experiências diretas com aspectos e dimensões da realidade que são pouco comuns. Sendo universal e abrangente, baseada na experiência mística pessoal, e não em dogmas ou escrituras, sua ocorrência dispensa mediadores e locais específicos. Quando o próprio corpo e a natureza mostram-se suficientes para a vivência da dimensão sagrada da realidade, igrejas e templos tornam-se desnecessários.

Para Saad, Masiero e Battistella (2001, p. 108), a espiritualidade é a “propensão humana para encontrar um significado para a vida [...], um sentido de conexão com algo maior que si próprio”. Relacionada “ao transcendente, com questões definitivas sobre o significado e propósito da vida [...] é o que dá sentido à vida.”

O conceito de espiritualidade é mais abrangente do que o de religião: as religiões podem ser expressões da espiritualidade. Houaiss e Villar (2009, p. 1639) definem religião como:

[...] crença na existência de um poder ou princípio superior, sobrenatural, do qual depende o destino do ser humano e ao qual se deve respeito e obediência; postura intelectual e moral que resulta dessa crença; sistema de doutrinas, crenças e práticas rituais próprias de um grupo social, estabelecido segundo uma determinada concepção de divindade e da sua relação com o

homem; culto que se presta à divindade, consolidado nesse sistema; observância cuidadosa dos preceitos religiosos.

As religiões, inseridas em sociedades e culturas, são sistemas institucionais de orientação e devoção. Seus símbolos mobilizam sentimentos de reverência e admiração. Seus ritos, atualização de mitos, colocam as pessoas em relação com o sagrado. Grof (2000) lembra que as religiões desenvolvem atividades coletivas em locais especialmente destinados a esse fim, reunindo pessoas que podem – ou não – vivenciar experiências de caráter espiritual.

O verbete “religiosidade”, por sua vez, refere-se a “tendência para os sentimentos religiosos, para as coisas sagradas; conjunto de escrúpulos religiosos ou de valores éticos que apresentam certo teor religioso.” (HOUAISS; VILLAR, 2009, p. 1640) A religiosidade pode ser compreendida, pois, como experiência pessoal da religião.

## **Panorama de investigações sobre espiritualidade e cura**

A presença da doença promoveu o cuidado com a saúde em todas as sociedades e deu origem a modelos terapêuticos fundamentados em sistemas – religiosos e científicos – de interpretação do mundo. Por ser um fenômeno que modifica a vida pessoal e o modo de inserção social, a doença demanda sempre um discurso e sua interpretação. Cada sociedade detém um modo peculiar de interpretação dos fenômenos biológicos, psicológicos, sociais e ambientais e dessa compreensão derivam propostas de prevenção e cura.

Fleck e Rocha (2009, p. 19-20), tendo revisado a literatura que versa sobre a importância da religiosidade nos processos de cura, reúnem evidências do fato de a religiosidade, assim como as adesões religiosas, associarem-se positivamente com “indicadores de bem-estar psicológico (satisfação com a vida, felicidade, afeto positivo e moral elevado)” e negativamente com “depressão, ideação, comportamento suicida e abuso de drogas e álcool.” Devido à sua importância, a religiosidade tem sido considerada pela Organização Mundial de Saúde (OMS) como um fator relevante para a saúde e foi incorporada nos instrumentos de avaliação de qualidade de vida.

A produção acadêmica brasileira vem contribuindo para esse debate com estudos que enfatizam a relação entre saúde mental e religião. Delgalarrondo (2007, p. 26) realizou um breve histórico da inserção desse tema no palco brasileiro de debates e assinalou que, num primeiro momento, a produção acadêmica objetivava identificar fenômenos sociais em que a religião constitui elemento importante. No final do século XIX e primeira metade do XX, ganharam relevância as pesquisas desenvolvidas com o objetivo de compreender fenômenos sociais relacionados ao messianismo e outras formas coletivas de religiosidade, até então consideradas meras expressões de “loucura religiosa”. Nesse período destacaram-se os trabalhos de Nina Rodrigues (1896), referentes a Canudos, São Luís e Salvador; os de Franco da Rocha (1939), referentes à Pedra Bonita; os de Osório Cesar (1924), referentes a São Luís do Paraitinga; os de José Lucena (1940), referentes a Panelas; os de Pires (1946), referentes a Campo Grande.

Se no primeiro momento dessa produção acadêmica os movimentos messiânicos foram patologizados, na década de 1940 eles ganharam relevância graças a trabalhos como os de José Lucena e de Osório César, que expressavam a tendência a despatologizar os fenômenos místicos e religiosos buscando compreender principalmente as questões sociais e políticas subjacentes às ações de lideranças messiânicas e de seus seguidores.

A partir da década de 1960 consolidaram-se as pesquisas que privilegiam a perspectiva sociopolítica na busca de compreensão desses fenômenos, em contraposição a outras que, em décadas anteriores, haviam adotado uma perspectiva patologizante. Contribuiu para isso o diálogo com outras disciplinas, entre as quais, a sociologia e a antropologia, também distantes da perspectiva de cunho patologizante, e desse diálogo resultaram novas possibilidades de abordagem de fenômenos místicos e religiosos. Naquele momento, ganharam relevância os estudos de Roger Bastide, Maria Isaura Pereira de Queiroz e Alberto Lyra.

A partir dessa década a “religiosidade brasileira, sobretudo a ‘dita popular’, passou a ser apreendida como fenômeno sociologicamente significativo” (DELGALARRONDO, 2007, p. 30) e, desde então, outros temas ganharam relevância: memória social, identidade, meio urbano, modernidade e religião, gênero e religiosidade.

Nas décadas de 1990-2000, segundo Delgalarrondo (2007) e Faria e Seidl (2005), as pesquisas desenvolvidas nos campos da sociologia,

da saúde mental e da religião passaram a privilegiar o tema das relações entre religiosidade e drogadição.

Outros estudos buscaram verificar o papel desempenhado pelo acolhimento e pelo aconselhamento religioso no campo da saúde mental e da religiosidade. Macedo, Fonseca e Holanda (2007), apoiados no trabalho de Freisen (2000), descreveram formas de aconselhamento religioso próprias do catolicismo, do protestantismo (aconselhamento pastoral) e do espiritismo (atendimento fraterno).

Há estudos, ainda, que mostram como recursos religiosos e espirituais têm sido utilizados pelas pessoas como estratégia de enfrentamento de situações estressoras. (SAAD, MASIERO; BATTISTELLA, 2001; PANZINI; BANDEIRA, 2005; FARIA; SEIDL, 2005; PAIVA, 2007) Neste texto focalizamos o candomblé jeje-nagô como campo de estudo das relações entre espiritualidade e cura no conjunto de religiões brasileiras de matrizes africanas.

## **Panorama de religiões praticadas no Brasil**

No que concerne aos segmentos religiosos no Brasil, dados censitários apontam para o fato de serem a religião católica e as religiões evangélicas as que possuem maior número de adeptos. Aqueles que se declaram adeptos de religiões brasileiras de matrizes africanas compõem uma pequena parte da população, sendo justo supor que os dados censitários sejam inferiores ao real, visto que muitas pessoas evitam professar livremente tal adesão religiosa por receio de tornarem-se alvo de preconceito e discriminação.

As religiões brasileiras de matrizes africanas preservam parte de sua herança ancestral em seu conjunto de crenças e práticas. Em seus estudos no Brasil, Bastide (1971) identificou duas grandes vertentes: a que deu origem aos candomblés e xangôs e a que originou os candomblés de caboclo e candomblés de angola. No contexto urbano, influências do catolicismo e do espiritismo de Allan Kardec favoreceriam o surgimento da umbanda. Atualmente, identifica-se uma grande diversidade de práticas religiosas que associam elementos da herança africana com outros de religiões cristãs, indígenas, asiáticas.

Desse conjunto de religiões, a umbanda e o candomblé parecem ter sido, ao longo de anos, as mais investigadas. Os estudos desenvolvidos

no âmbito das ciências humanas e sociais têm privilegiado aspectos relativos às mitologias, à ritualística, à música, à dança, à alimentação litúrgica, aos papéis sociais e às redes de sociabilidade, entre outros.

## O candomblé

Segundo Ribeiro (2004), o termo “candomblé”, usado para designar tradições e cultos religiosos de nações do grupo sudanês designava, inicialmente, danças religiosas e profanas. Desde o início da escravidão, africanos de distintas origens étnicas uniam-se para realizar cultos religiosos e rituais mágicos que dariam origem ao candomblé. Essa denominação advém do termo “*kandombile*”, que significa culto e oração. Segundo Carneiro (1978 apud RIBEIRO, 2004), somente em 1830 o candomblé surgiria oficialmente no Engenho Velho, terreiro fundado na Bahia. Proibido pelas autoridades civis e religiosas, sua prática tornou-se velada, o que fez aumentar o preconceito em relação a ele. A identificação das nações de candomblé baseia-se no reconhecimento do idioma utilizado, nomes das divindades, alimentos e roupas, cânticos rituais e histórias.

Quando reúne elementos do idioma ewe, da etnia fon, trata-se de nação jeje; se em vez do ewe usam-se elementos do idioma iorubá, sua identidade é ketu e nagô. Segundo Lody (1987 apud RIBEIRO, 2004), as nações foram organizadas em: Kêtu-nagô (iorubá); Jexá ou Ijexá (iorubá); Jeje (fon); Angola (banto); Congo (banto); Angola-Congo (banto); Caboclo (modelo afrobrasileiro). O grupo jeje-nagô resulta da união de elementos iorubás e fon.

O candomblé estrutura-se, em geral, em torno do culto aos orixás, divindades do panteão iorubá, entre os quais incluem-se ancestrais deificados. Todos personificam forças e fenômenos naturais, havendo divindades associadas às montanhas, rios, rochas, cavernas, árvores, lagos, riachos, florestas.

Em países da diáspora africana alguns orixás, mais difundidos que outros, passaram a ser mais conhecidos e mais cultuados. No Brasil, entre os mais cultuados incluem-se Exu, Oxalá, Obaluaiê, Ogum, Xangô, Oxóssi, Ossaim, Logunedé, Oxumaré, Nana Buruku, Iemanjá, Oxum, Oyá, Ewa e Ibeji.



Estrutura do grupo religioso: no candomblé o posto mais elevado da hierarquia sacerdotal é o de babalorixá, para homens, e ialorixá, para mulheres. Os vocábulos *babá*, do iorubá “pai”, e *iyá*, do iorubá “mãe”, associados ao vocábulo iorubá *orisa*, “orixá”, em português, promovem o sentido de paternidade – ou maternidade – espiritual, dado que esses sacerdotes e sacerdotisas recebem neófitos e os “criam” no interior desse sistema devocional. Uma tradução mais apropriada dos vocábulos *babalorisa* e *iyalorisa* seria “pai no orixá” e “mãe no orixá”. No Brasil, a deturpação do significado dessas palavras levou à adoção dos termos “pai de santo” e “mãe de santo”, para designar, respectivamente, o sacerdote e a sacerdotisa de orixás.

Esse grau hierárquico supõe domínio de conhecimentos teológicos e litúrgicos, disponibilidade para transmitir tais conhecimentos e competência administrativa, pois suas responsabilidades incluem a tomada de decisões relativas à vida comunitária, lembrando sempre que esse coletivo inclui seres espirituais – divindades (gestores espirituais) e antepassados (gestores biológico-sociais).

Os sacerdotes responsabilizam-se pelo atendimento de pessoas em busca de alívio para seus sofrimentos, o que inclui a busca de orientação espiritual para o tratamento de doenças e outras mazelas. Não é exigida conversão religiosa por parte das pessoas que buscam, nesse espaço religioso, recursos para organizar a experiência caótica produzida pelo adoecimento: é concedido a todos o direito de acesso às práticas terapêuticas próprias de tradições africanas, que supõem a necessidade – e a viabilidade – de estabelecer conexão com forças do mundo suprassensível.

Dispostos a seguir a rota percorrida por negro-africanos no Brasil, tendo por foco a ação profilática e terapêutica desenvolvida, particularmente, no âmbito do candomblé Jeje-Nagô, consideramos necessário discorrer sobre algumas das principais concepções que fundamentam a percepção de mundo e as propostas de prevenção e cura do grupo étnico iorubá. Em outras palavras, suas concepções de pessoa e destino humano; de saúde, doença e cura.

Sacerdotes e sacerdotisas do candomblé exercem ação profilática e terapêutica de modo análogo à exercida por seus pares no continente africano. Certamente, tais práticas sofreram metamorfoses ao serem transferidas para países da diáspora. Aqui percorremos algumas dessas rotas.

## **Herança africana: concepções iorubás que fundamentam práticas de cura**

Quando potências europeias realizaram a Conferência de Berlim, entre 1884 e 1885, para repartir entre si territórios africanos, numa operação de gabinete, novas fronteiras geográficas foram definidas. Os iorubás, etnia que habitava a Yorubaland, território iorubá, na África Ocidental, passaram a ser considerados cidadãos da Nigéria, do Togo e da República do Benin, locais onde, evidentemente, conviviam e continuam convivendo, com diversos outros grupos.

Por ocasião da diáspora forçada pela escravidão, um grande contingente de iorubás foi conduzido às Américas e Caribe. No Brasil, sua presença é expressiva e a cultura de orixás integra o patrimônio cultural, artístico e social brasileiro, marcando profundamente com traços africanos a identidade nacional.

### **Noção iorubá de pessoa e de destino humano**

Os iorubás consideram a pessoa constituída de partes relacionadas entre si e com forças naturais e cósmicas. Dessas partes, apenas uma é considerada visível, sendo as demais invisíveis: ara, ojiji, okan, emi e Ori. Ara é o corpo físico; ojiji – fantasma humano – é a representação visível da essência espiritual e acompanha o ser humano durante toda sua vida; okan, traduzido por coração, acha-se intimamente associado ao sangue e representa o okan imaterial, sede da inteligência, do pensamento e da ação; emi, princípio vital, associado à respiração, é o sopro divino que anima o ser humano, significando também espírito ou ser; Ori, essência do ser, guia e ajuda a pessoa desde antes do nascimento, durante toda a vida e após a morte.

O sentido literal de Ori é cabeça e todo Ori acha-se sujeito a mudanças. Entidade parcialmente independente, considerado ele próprio uma divindade, é cultuado, recebendo oferendas e orações, pois quando ori inu (cabeça interior) está bem, todo o ser está em boas condições.

Num universo entendido como uma grande rede de participação, onde ocorrências do plano visível relacionam-se intimamente a outras, do plano invisível, a pessoa, capaz de atuar conscientemente em vários planos e instâncias, pode manipular a força vital e, ao administrar o jogo

de forças estabelecido pela qualidade de seu Ori e do próprio caráter e conduta, promover seu desenvolvimento para tornar-se forte (longeva, fecunda e próspera) e contribuir para o bem-estar de sua coletividade. Nesse complexo, o conselho ocupa lugar de honra: ele deve ser solicitado, compreendido e obedecido. Todo conselho advindo do oráculo inclui a recomendação de interdições (ewo) e de uma oferenda (ebó) específica que, através de manipulação bem orientada da força vital, afasta o agravo ainda não instalado ou neutraliza ou atenua o já instalado.

### **Conceitos iorubás de saúde, doença e cura**

Felicidade é ser forte. Ser forte é estar carregado de axé, a força vital. Ser forte é ser saudável e isso inclui a saúde física, boa condição social e econômica, bons amigos, boa vida conjugal. Saudável não é apenas a pessoa que goza de saúde física. Considerando que a saúde individual integra um sistema de trocas energéticas do qual a pessoa participa, qualquer desequilíbrio é desequilíbrio energético particularmente identificável em algum dos planos mencionados e, portanto, doença passível de tratamento.

A medicina tradicional iorubá, indissociável da magia, é definida por Dopamu (1989 apud RIBEIRO, 1996, p. 119) como “arte e ciência de preservar ou restaurar a saúde através de recursos e forças naturais.” Sua prática encontra-se sob domínio da divindade Ossaim, orixá da essência do mundo vegetal. Apoiados na concepção segundo a qual divindades e espíritos auxiliam a cura, médicos e magos, indistintamente denominados onisegun, elegbogi, olosoyin e oloogun, embora com distintas conotações e atribuições de valor, são curadores: possuem conhecimentos de formas terapêuticas e os utilizam para sanar condições patológicas de saúde. Seus conhecimentos são adquiridos no âmbito familiar e da comunidade religiosa e ampliados no contato com seres espirituais.

O diagnóstico e as indicações terapêuticas para moléstias físicas e outros desequilíbrios, todos considerados resultantes da ação de múltiplos fatores de ordem natural, suprassensível ou mística, advêm de consulta oracular. Diversas são as causas dos distúrbios de saúde. As doenças – não apenas biológicas – são provocadas por fatores adversos do meio; por herança genética ou herança espiritual; por desequilíbrios

advindos de um mau Ori ou de um mau destino (ipin Ori desfavorável); pela ação nefasta de feiticeiros ou bruxas; pela ação nefasta de habitantes do mundo espiritual; por desequilíbrios do caráter; por más atitudes e maus comportamentos; ou ainda pela interação dos fatores mencionados.

Tais considerações sobre a etiologia dos distúrbios ou, em outras palavras, das causas de esvaziamento do axé, mostram que os iorubás estão plenamente conscientes do fato de sermos em grande parte responsáveis pela própria saúde, pelo próprio bem-estar, pela própria felicidade.

Os recursos mágico-medicinais são utilizados em meio a rituais, pois certas substâncias naturais possuem, além dos princípios ativos, algumas qualidades de significado oculto. Recursos mágicos e medicinais acham-se de tal modo entrelaçados que em certos rituais torna-se difícil discriminar entre uns e outros. Por exemplo, a uma mulher estéril poderá ser dada a orientação de ingerir o útero de um animal fértil. Quase tudo pode ser usado como recurso terapêutico: animais, plantas, pedras, metais, areia, esqueletos, crânios, ossos, lagartos, lagartixas, camaleões... Quanto à questão da palavra, enfatizamos o fato de que todo ser, objeto ou elemento tem seu próprio poder natural ao qual se pode apelar ou dar ordens, desde que seja conhecido o seu nome místico ou primordial, também chamado nome de fundamento.

Alguns tratamentos agem simultaneamente ao nível biológico e espiritual. É preciso enfatizar que o ritual nem sempre acompanha a administração de um medicamento alopático, mas pode constituir um meio necessário à remoção da causa – de ordem espiritual – para que a medicação possa agir ao nível físico. Em praticamente todas as circunstâncias o uso dos medicamentos é acompanhado da recitação de encantamentos (ofó).

Quanto à saúde mental poderíamos perguntar: num contexto sociocultural que concebe desse modo o ser humano em suas relações com o universo, como são compreendidos os desequilíbrios e desajustes psicológicos e que propostas psicoprofiláticas e psicoterapêuticas mostram-se possíveis?

Tal noção de pessoa, de caráter holístico, supõe saudável o indivíduo que, de modo solidário, realiza o próprio destino. Supõe também a saúde psíquica associada a uma indispensável solidariedade entre as diversas pessoas na pessoa e os componentes – visíveis e invisíveis – de sua constituição. Através do conhecimento de aspectos de seu ipin Ori,

ou seja, dos desígnios de seu destino pessoal, a pessoa define os passos de sua caminhada, respeitando os valores fundamentais do grupo a que pertence. Não encontramos, entre os iorubás da sociedade tradicional, psicoterapeutas tal como os conhecemos nas sociedades ocidentais. Ancestrais (os já-idos) e anciãos, dado os inquestionáveis princípios de ancestralidade e de senioridade, aconselham, sabiamente, crianças, jovens e adultos que a eles recorrem. Entre os conselheiros incluem-se certamente os onisegun, médico-magos, os babalorixás e ialorixás e, com o máximo de autoridade possível, os babalaôs, através de quem Orunmilá, a divindade oracular, fala.

## **Ação profilática e terapêutica no Candomblé Jeje-Nagô**

Para investigação da ação profilática e terapêutica no candomblé Jeje-Nagô, dados bibliográficos foram associados a outros, advindos de um estudo qualitativo de tipo descritivo, realizado pelo primeiro autor sob orientação do segundo, que privilegiou o uso de entrevistas com sacerdotes e sacerdotisas do candomblé Jeje-Nagô, nos estados brasileiros de São Paulo e Bahia. (SANTOS, 1999) Na capital paulista foram realizadas 2 entrevistas com ialorixás e 3 com babalorixás. Na capital baiana foram realizadas 4 entrevistas com ialorixás e 1 com babalorixá. Em Cachoeira e Governador Mangabeira, cidades do Recôncavo Baiano, foram realizadas 1 entrevista com ialorixá e 1 com babalorixá. No conjunto geral foram entrevistadas 12 lideranças religiosas – 5 babalorixás e 7 ialorixás.

Os entrevistados foram escolhidos com base em indicações de pesquisadores da Universidade de São Paulo (USP) e da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Para realização das entrevistas foi utilizado um roteiro que teve por foco a concepção de saúde e doença e os recursos profiláticos e terapêuticos utilizados. O tratamento dos dados incluiu a análise de conteúdo de cada entrevista e do conjunto geral. A identificação de unidades de significado mais relevantes para o estudo possibilitou estabelecer categorias para a classificação das versões dos entrevistados sobre os temas investigados. Tais categorias incluíram: concepção (de saúde, saúde mental, pessoa saudável, doença, doença mental), condições (para ter saúde e para adoecer), causas/origens (do

adoecimento), tratamento (recursos para lidar com a doença). Os resultados da análise das entrevistas foram organizados em torno dos seguintes eixos temáticos: (1) Saúde sob a perspectiva dos sacerdotes e sacerdotisas; (2) Doença sob a perspectiva dos sacerdotes e sacerdotisas e (3) Ação terapêutico-religiosa dos sacerdotes e sacerdotisas. Para identificar os depoimentos de cada entrevistado, foi acrescentado os termos (P) para pai ou (M) para mãe, a sigla inicial do nome fictício dado a cada sacerdote (por exemplo: W, J, P, C, L, entre outras). Por fim, cabe enfatizar que, em função da diversidade de fundamentos e práticas litúrgicas próprias dos terreiros de candomblé, os dados aqui reunidos não são generalizáveis para o complexo de organizações religiosas dessa natureza.

## **Saúde sob a perspectiva dos sacerdotes e sacerdotisas entrevistados**

Para os entrevistados, o termo “saúde” levou às seguintes considerações: uma sensação de bem-estar físico, psíquico, social e espiritual próprios de um estado de bem estar geral e de harmonia da pessoa consigo e com a vida:

*‘Saúde é o bem estar [...] a predisposição para o trabalho [...] a cabeça tranquila [...]’ (MP); ‘[...] A saúde primeiramente é quando você está bem consigo mesmo [...]’ (PC); ‘[...] saúde é primeiro de tudo estar de bem com a vida’ (PL); ‘[...] saúde é a satisfação plena do corpo e envolve também a satisfação plena da alma [...]’ (PJ).*

O termo saúde também foi relacionado à autoestima – “[...] amar o seu corpo [...]” (MS); “[...] se resguardar, gostar de você [...]” (PW); à capacidade de enfrentar desafios – “ter capacidade para enfrentar a vida [...] Saúde para mim é tudo na vida porque eu com saúde resolvo todos os meus problemas [...]” (MB); ao equilíbrio – “[...] Saúde é o equilíbrio de vida [...]” (MS); “[...] a pessoa que tem saúde tem equilíbrio [...]” (MB).

O termo “saúde mental” foi igualmente associado a equilíbrio. Foi considerada mentalmente saudável “[...] Uma pessoa que tem a mente firme e equilibrada [...]” (MB). Houve casos em que o termo foi relacionado à consciência de si e do outro, obtida por meio de reflexão pessoal:

*[...] a mente sadia é quando você antes de falar alguma coisa se conscientiza se aquilo não ofende [...] porque a outra pessoa vai se sentir mal [...] a partir de momento que você aprende a fazer uma análise com você, se conscientizar você tem uma mente sadia (PC).*

O termo foi associado, ainda, ao humor: “Uma pessoa sadia, uma pessoa alegre [...]” (PW); e ao caráter “Uma pessoa que não mata, não faz maldade [...]” (MB).

Segundo os entrevistados, o cuidado consigo é a principal condição para a preservação da saúde. Esse cuidado inclui:

Amar a si mesmo [...]” (MS); “[...] gostar de si próprio [...]” (PW); “[...] acreditar principalmente nela mesma” (PC) e “[...] estar de bem com a vida [...]” (PL).

Também inclui o zelo pelo próprio espírito, por sua cabeça e por seu corpo:

*‘[...] ter muita fé em Deus, porque tendo fé você segue [...]’ (MB); ‘[...] ter uma religião, acreditar em alguma coisa’ (PC); ‘[...] limpar a cabeça [...]’ (ME); ‘[...] tomar cuidado com o equilíbrio da massa cinzenta’ (MS); ‘[...] não tomar muita raiva’ (MZ); ‘[...] evitar se aborrecer [...]’ (PL); ‘[...] cuidar do próprio corpo [...]’ (PW); [...] se alimentar legal [...]’ (ME); [...] comer coisas que não façam mal [...]’ (PC); ‘Não dormir tarde, não tomar muita bebida, não fumar muito [...]’ (ML); Se precaver sobre várias coisas, drogas, álcool [...]’ (PL).*

Para os entrevistados, as principais características de uma pessoa saudável são: força de vontade, no sentido de disciplinar seus hábitos; ausência de vícios e de problemas físicos e sociais; bom humor; capacidade de amar e de comunicar-se; capacidade de viver em harmonia no ambiente doméstico e no profissional. Saudável é a pessoa que: “[...] sabe dominar todos os vícios” (MS); “é bem humorada” (PW); “dá mais amor [...]” (ML); “[...] sabe conversar [...]” (MZ); “[...] vive bem com seu trabalho e sua família [...]” (PL).

Entre as principais características de uma pessoa saudável no candomblé, os entrevistados destacaram: amor aos orixás, cumprimento de preceitos e obrigações religiosas, respeito à hierarquia de relações no terreiro; capacidade de conciliar vida espiritual e vida social:

*[...] uma pessoa que ama o Orixá, que cumpre com suas obrigações [...]’ (MB); ‘[...] uma pessoa que obedece à hierarquia [...]’ (ME); ‘[...] uma pessoa que está em paz [...] e essa paz no Candomblé se consegue com o cumprimento das obrigações religiosas [...] é como se você fosse se aproximando cada vez mais dessa noção de paz na medida em que cumpre suas obrigações [...]’ (P).*

O cumprimento de preceitos e obrigações religiosas foi bastante enfatizado pelos entrevistados, indicando ser essa uma característica fundamental para a compreensão do significado de “ser saudável” nesse contexto religioso: como os preceitos e obrigações orientam e regulam práticas alimentares, comportamentos e padrões de organização familiar e social, eles fazem parte dos principais fatores protetores da saúde dos adeptos.

### **“Doença” sob a perspectiva dos sacerdotes e sacerdotisas entrevistados**

Os entrevistados relacionaram o termo “doença” a uma experiência extremamente difícil, produtora de sofrimento intenso: “[...] aquilo que nos fere demasiadamente [...]” (MS). Um sofrimento físico: “[...] uma dor aqui e ali [...]” (PW), ou psíquico: “[...] pessoas que sofrem de ansiedade, angústia, depressão [...]” (MS); pessoas que têm “[...] alguma coisa psicológica [...]” (PC). Ao chamarem atenção para a condição de isolamento e as restrições que acompanham o adoecimento, demonstraram compartilhar uma concepção de doença que considera os usos sociais do corpo em seu estado normal. Sob essa perspectiva, implica em doença qualquer alteração de rotina, como, por exemplo, a impossibilidade de trabalhar ou realizar qualquer atividade.

O termo “doença mental”, por sua vez, remeteu a pessoas que sofreram perdas importantes. Pessoas que: “‘perderam o juízo’ (PC); que têm ‘problemas de cabeça’ (MP); que não estão falando ‘[...] coisa com coisa [...]’ (PW); que não possuem ‘[...] mais vocabulário com ninguém’ (ML).”

Ou seja, pessoas que apresentam dificuldades na interação com outras pessoas e por isso sofrem desordens em suas trajetórias individuais e sociais. Assim, doença mental foi relacionada à dificuldade ou impossibilidade de comunicar-se e de relacionar-se. Saúde supõe a possibilidade de participar da vida social e a recusa e/ou impedimento dessa participação configura-se como causa e/ou efeito de perturbações mentais.

Para os entrevistados, a doença é compreendida como um desequilíbrio decorrente não apenas de distúrbios físicos e emocionais, mas também de um enfraquecimento, ou mesmo ruptura, das relações com o universo suprassensível, com o sagrado: “[...] um desequilíbrio entre o ser humano e o cosmos. Na hora em que você está em acordo com o universo a doença



*desaparece*” (PJ). Os seres do mundo suprasensível acham-se relacionados às aflições do cotidiano. Nesse sentido, a doença indica que uma pessoa “[...] *não está bem consigo, nem com Deus [...]*” (PW) e que o adoecimento envolve múltiplos fatores – naturais, pessoais, sociais e espirituais.

Segundo entendem os entrevistados, os fatores naturais promotores de adoecimento são próprios do corpo, da natureza e da nutrição: as pessoas adoecem em decorrência de alguma atividade física, de condições do ambiente físico, do envelhecimento do corpo ou da falta de elementos imprescindíveis para mantê-lo forte e resistente:

*‘[...] se o que se come não é uma comida saudável [...], se você não come uma verdura sadia, uma carne sadia, seu corpo não pode estar sadio’ (PW); ‘[...] a idade, quando vem chegando, [...] então aparecem doenças, como a artrose [...] - são doenças que você não pode evitar’ (MB).*

Entre os fatores pessoais causadores de adoecimento incluem-se a falta de cuidado consigo, a ausência de amor e o ressentimento:

*‘[...] a pessoa tomar raiva [...] eu acho que o organismo da pessoa não aguenta [...]’ (MB); ‘[...] vem a úlcera, vem problema do fígado, vem problema do baço, problema circulatório, hipertensão, tudo isso por causa de desgosto [...]’ (MS); ‘[...] quando você está de mal com a vida, adocece [...], quando você vive com mal humor, aborrecido [...]’ (MP).*

A ausência de amor e de cuidado consigo pode conduzir à “autoagressão”, manifesta por meio de exageros alimentares e de vícios – cigarro, bebida, drogas: “[...] *é a auto agressão que automaticamente causa a doença ao corpo, é não gostar de si mesmo [...] é o desamor que traz a doença, doença física, psíquica [...] isso é a auto agressão [...].*” (MS)

Entre os fatores sociais promotores de adoecimento, os entrevistados destacaram a relação insatisfatória entre pais e filhos, que pode provocar um “[...] *trauma de família [...]*” (ME); o adoecimento “*vem do desacerto de um pai, de uma mãe [...] se tem (desacerto) na família, tem nos filhos também*” (MZ). Também foram salientadas a pobreza e o caráter insalubre de algumas atividades laborais, como as próprias do trabalho em linhas de montagem e a manipulação de produtos químicos.

Entre os fatores da ordem do suprasensível, fatores esses que remetem a uma ordem de explicações que extrapola o universo da medicina oficial, foram destacados os feitiços, os ataques de espíritos e o chamado dos orixás para ingresso como adepto da religião e para

o cumprimento de obrigações religiosas: “*Existe doença vinda mesmo do organismo e existe a doença por malefício [...]*” (MP); “[...] *um cara que tem ataque e tudo mais [...] às vezes tem ataque, mas não é um doente o que ele tem é um problema espiritual [...]*” (ME).

Uma vez estabelecida, a doença perdurará se houver incapacidade de reversão da situação desfavorável. E tal reversão mostra-se possível através de intervenção mágico-medicinal que restabeleça a condição ideal de axé.

## **Ação terapêutico-religiosa dos sacerdotes e sacerdotisas entrevistados**

A ação terapêutico-religiosa dos sacerdotes e sacerdotisas entrevistados é estruturada com base em aconselhamento e em rituais religiosos.

### **Aconselhamento**

Dentre as condições que envolvem o atendimento dos adeptos e demais pessoas que buscam ajuda nos terreiros de candomblé, os entrevistados destacaram a importância do acolhimento, do diálogo e da orientação:

*‘[...] nós ouvimos o que a pessoa tem a dizer porque aqui é um lugar de desabafo [...]*’ (PC); *‘Quem me procura geralmente está precisando de uma palavra de alento [...]*’ (MS); *‘Procuro primeiro conversar com a pessoa [...]*’ (MB); *‘[...] o que se faz no Candomblé é essencialmente aconselhamento [...] aconselhar a refletir sobre si mesmo, aconselhar a cuidar do santo, aconselhar a ir a luta [...]*’ (PJ).

Essa postura permite lidar com a ansiedade das pessoas e favorece a formação de vínculos afetivos. Assim, é estabelecida uma comunicação de pensamentos e sentimentos, cuja qualidade favorece a obtenção de efeitos terapêuticos, independentemente do conteúdo do diálogo.

Os entrevistados chamaram atenção para a preparação espiritual necessária ao atendimento das pessoas:

*‘[...] todos os dias tem as suas horas de prece [...] com isso nós estamos equilibrados para poder manter o equilíbrio das pessoas [...]*’ (MS); *‘[...] é o tempo todo direcionando o nosso pensamento, o nosso sentimento para o Orixá, para ele emanar forças positivas [...]*’ (ME).

Também destacaram a necessidade de haver clareza relativa ao próprio papel e aos limites pessoais. De modo geral, mencionaram condições análogas semelhantes às exigidas de um psicólogo para a realização de um bom atendimento e, de fato, assim como o psicólogo, esses sacerdotes acolhem e ajudam as pessoas a significarem e ressignificarem acontecimentos, relações e afetos, cumprindo assim, a função de atribuir sentido a aspectos da vida vividos como desconexos e angustiantes. Sua ação inclui a necessidade de criar um espaço de continência e diálogo e a capacidade de facilitar a expressão de conflitos e de favorecer a reorganização de relações.

A consulta ao oráculo por meio do jogo de búzios é sempre a primeira ação sacerdotal, sendo obrigatório e preliminar a toda e qualquer atividade terapêutica. Envolve procedimentos como escutar o consulente, traduzir suas questões, saber formular perguntas ao oráculo, traduzir a mensagem dos mitos, contida no *corpus* oracular e transmiti-la ao consulente, aconselhando sobre o que deve ser feito, como, quando, para que e para quem: “[...] *através do oráculo nós investigamos [...] e em seguida propomos um tratamento espiritual [...]*” (MS).

Partindo da escuta de relatos sobre a vida familiar, a saúde e o trabalho, entre outros, e por meio do jogo de búzios, em conformidade, portanto, com uma estrutura linguística, os sacerdotes e sacerdotisas buscam reconstruir, com a pessoa, a sua história, oferecendo-lhe elementos para que possa reordenar o caos afetivo e possa interpretar o sofrimento e/ou a doença.

## Rituais religiosos

Os rituais religiosos visam promover alteração da condição energética por meio da retirada de agentes causadores do desequilíbrio. Os procedimentos, considerados eficazes na cura de desequilíbrios físicos e emocionais, geralmente incluem o uso de ervas para o preparo de banhos, chás e defumadores e o preparo de certos alimentos para “limpeza energética” do corpo ou para oferenda:

*‘[...] se uma pessoa vem para o Candomblé a primeira coisa que nós fazemos é uma limpeza de corpo [...]’ (MB); ‘[...] começa dando aqueles banhos com as folhas [...]’ (MZ); ‘[...] passando banhos, passando algum defumador [...]’; ‘[...] dar [oferenda] um obi (semente),*

*algo que alivie a cabeça' (MZ); '[...] fazer ebó para abrir os caminhos [...]' (PL); '[...] se dá uma oferenda ao Santo (Orixá)' (MP).*

Os sacudimentos e ebós promovem a transferência de energias deletérias para os elementos e/ou animais postos em contato com o corpo. O bori, ritual de “dar comida ao Ori”, visa o fortalecimento do potencial de desenvolvimento e cura que toda pessoa tem. O bori cumpre a finalidade de (re)integrar o que está disperso ou fragmentado, desconhecido ou desequilibrado e favorece o processo de comunicação com os Orixás. Trata-se de um importante recurso profilático e terapêutico, pois fortalece espiritualmente a pessoa. O bori corresponde, ainda, ao primeiro passo de iniciação no culto aos Orixás.

## **Discussão e considerações finais**

A sistematização dos dados advindos da pesquisa bibliográfica e da análise de conteúdo das entrevistas, e sua posterior organização num quadro de informações, favoreceram o reconhecimento do modelo de ação terapêutico-religiosa utilizado pelas lideranças religiosas entrevistadas para promoção da saúde e enfrentamento da doença.

Para os sacerdotes e sacerdotisas do candomblé a resistência de uma pessoa resulta da qualidade de suas relações com o mundo sensível e o suprassensível. De uma boa relação decorrem um bom estado físico e psíquico e uma boa vida social. Logo, é este estado de resistência que frequentemente vai determinar se outros fatores presentes no momento (sejam eles naturais, sociais, sobrenaturais) vão resultar ou não em doença. Na perspectiva dos entrevistados, a pessoa interage continuamente com outras pessoas, com espíritos e forças que lhes são desconhecidas e que é incapaz de controlar. O adoecimento é favorecido por essa vulnerabilidade ao meio.

A ação terapêutico-religiosa ocorrida nos terreiros de Candomblé visa a reordenação de elementos, dado haver uma ordem identificada com a saúde, em oposição à desordem, própria da condição de doente. Visa reconstituir o corpo, fortalecendo seus limites e fronteiras, de modo a inseri-lo gradualmente em um círculo de proteção. (RABELO, 1998) Nesse sentido, vai muito além da simples restauração de um organismo em desequilíbrio, pois envolve medidas que permitem adquirir, manter

ou recuperar o axé, energia vital indispensável para o bem estar e o gozo da plenitude da vida. Por meio de sua ação terapêutico-religiosa os sacerdotes e sacerdotisas cuidam de dinamizar, recuperar ou favorecer a aquisição do axé para aqueles que procuram seus serviços.

Costa (1998) defende que a ação terapêutico-religiosa dos sacerdotes e sacerdotisas do candomblé busca compensar a redução de axé dos orixás na pessoa, causa de desequilíbrio pessoal. O autor baseia seu ponto de vista no argumento de que o conceito de decréscimo de energia, por ele considerado o eixo matricial dos processos de adoecimento no candomblé, é análogo ao conceito que fundamenta as práticas de cura adotadas por diversas outras culturas. O axé iorubá teria, assim, seus equivalentes no *prana* indiano, no *mana* melanésio, no *yin* e *yang* chinês.

As práticas profiláticas e terapêuticas utilizadas pelos sacerdotes e sacerdotisas do candomblé entrevistados são análogas às africanas que lhes deram origem. No entanto, impressiona constatar que não ocorre o mesmo com os princípios africanos que subjazem a tais práticas, ou seja, parece ter havido uma perda relativa aos conceitos fundamentais norteadores dessas práticas.

Embora não seja o foco desse texto, cabe considerar que observamos no depoimento dos entrevistados que conceitos iorubás fundamentais, como os de Ori, axé e ebó, quando enunciados, denotam a ocorrência de perdas do sentido teológico e litúrgico originário. Do mesmo modo, não encontramos nesses depoimentos sinais de preservação da importância da força ancestral nos processos de prevenção e cura, força essa representada por Egungun, coletivo dos antepassados de linhagem masculina e Geledés, coletivo dos antepassados de linhagem feminina. Assim como não há referências expressivas à ação de Iyami Oxorongá, Senhoras do Ventre da Terra, donas do poder de regeneração vital, a quem os iorubás recorrem todas as vezes em que há necessidade de curar ou prevenir doenças. Pode-se afirmar, sem medo de errar, que não há trabalho de prevenção ou cura realizado segundo os princípios fundamentais dos iorubás em que não sejam chamados os poderes de Iyami e dos Antepassados. (SÀLÂMÌ; RIBEIRO, 2011)

O exame da ação terapêutico-religiosa desses sacerdotes e sacerdotisas comprova mais uma vez que a compreensão das construções culturais favorece o entendimento dos processos cognitivos e sociais e as interpretações e respostas para a saúde e a doença, próprias das

diferentes culturas. Todo sistema de saúde é também um sistema cultural, sistema de significados ancorado em arranjos particulares de instituições e padrões de interação interpessoais. Tal sistema integra os componentes relacionados à saúde e fornece pistas para a interpretação da doença e das ações possíveis para evitá-la ou eliminá-la. (LANGDON, 1996) Contudo, a indeterminação da relação entre sintoma e etiologia abre espaço para diversas interpretações da experiência de adoecimento.

Por meio de sua ação terapêutico-religiosa esses sacerdotes e sacerdotisas oferecem soluções complementares às oferecidas pelo sistema de saúde biomédico. Ocupada com métodos diagnósticos cada vez mais sofisticados e precisos, a medicina oficial desenvolveu-se mais como saber científico do que como arte de curar. O ser humano não afasta-se dela. Mas há indícios de que sua eficácia já não assegura a convicção de que seja a única capaz de curar e de cuidar com elevado índice de sucesso. Outro aspecto relevante diz respeito à pessoa que, submetida à relação médico/paciente, de dominação/subordinação, vive a anulação do seu próprio contexto, que passa a ser substituído por outro – o da doença, território estranho e desarticulado de doente/doença e doença/médico/instituição hospitalar, que por sua vez ainda o submete a outra relação: doente/remédio. (ESPINHEIRA, 1996)

Os sacerdotes e sacerdotisas do candomblé reconhecem a eficácia técnica da medicina oficial e por isso encaminham seus clientes e seus filhos de santo para acompanhamento médico, quando necessário, atuando então, lado a lado, com os profissionais de saúde:

*‘[...] se for caso meu eu trato, se for do médico eu mando para ele [...]’ (MZ); ‘[...] se não for uma doença que depende de trabalho (espíritual) eu mando para a medicina [...]’ (MP); ‘[...] existem médicos psiquiatras que têm clientes em comum com a gente [...]’ (MS).*

Entretanto, isso não significa que, necessariamente, esses sacerdotes e sacerdotisas incorporem a lógica etiológica da medicina oficial. Os resultados deste estudo mostram que eles embora afastados das concepções africanas originais de pessoa, universo, saúde, doença e cura, preservam um sistema de atendimento terapêutico dotado de lógica própria, competente para explicar a origem do sofrimento, seja físico ou psíquico, e propor terapêutica adequada capaz de identificar a etiologia das moléstias e os tratamentos para elas. Esse sistema de atendimento

terapêutico, inserido nos espaços vazios do discurso e prática da medicina oficial, oferece recursos de promoção da saúde e de enfrentamento da doença a partir da reorganização das relações da pessoa consigo mesma e com seu entorno físico, social e espiritual.

## Agradecimentos

Aos sacerdotes e sacerdotisas do candomblé entrevistados e ao professor Ricardo Casco pela leitura cuidadosa e aprimoramento da revisão bibliográfica.

## Referências

- BOFF, Leonardo. *Espiritualidade: um caminho de transformação*. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- COSTA, Vanise B. M. Os meios de adoecimento e cura na cultura afro-brasileira. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE PSIQUIATRIA CULTURAL; CONGRESSO BRASILEIRO DE ETNOPSQUIATRIA E PSIQUIATRIA CULTURAL. *Anais...* Florianópolis: Associação Brasileira de Psiquiatria, 1998.
- DELGALARRONDO, Paulo. Estudos sobre religião e saúde mental realizados no Brasil: histórico e perspectivas atuais. *Rev. Psiq. Clín.*, São Paulo, v. 34, supl.1, p. 25-33, 2007.
- ESPINHEIRA, Carlos Geraldo A. *Mal estar na racionalidade: os limites do indivíduo na medicina e na religião*. 1996. 408 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1996.
- FARIA, Juliana B.; SEIDL, Eliane M. F. Religiosidade e enfrentamento em contextos de saúde e doença: revisão da literatura. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 381-389, 2005.
- FLECK, Marcelo P. A.; ROCHA, Neusa S. Avaliação de qualidade de vida e importância dada a espiritualidade/religiosidade/crenças pessoais (SRPB) em adultos com e sem problemas crônicos de saúde. *Rev. psiquiatr. clín.*, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 19-23, 2011.
- FREISEN, Albert. *Cuidando do ser: treinamento em aconselhamento pastoral*. Curitiba: Evangélica Esperança, 2000.

- GYATSO, Tenzin. *Uma ética para o novo milênio: Sua Santidade, o Dalai Lama*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.
- GROF, Stanislav. *Psicologia do futuro*. Niterói: Heresis, 2000.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, M. S. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- LANGDON, Esther J. *A doença como experiência: a construção da doença e seu desafio para a prática médica*. Florianópolis: UFSC, 1996.
- MACEDO, Danielle; FONSECA, Camila M. M. F.; HOLANDA, Adriana F. Eu vim para que todos tenham vida e vida em abundância: um estudo comparativo de aconselhamento religioso em três vertentes religiosas brasileiras. *Rev. abordagem gestált.*, Goiânia, v. 13, n. 2, p. 206-215, 2007.
- PAIVA, Geraldo. Religião, enfrentamento e cura: perspectivas psicológicas. *Estudos de Psicologia*, Campinas, v. 24, n. 1, p. 99-104, jan./mar., 2007.
- PANZINI, Raquel G.; BANDEIRA, Denise R. Escala de *coping* religioso – espiritual (escala CRE): elaboração e validação de construto. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 10, n. 3, p. 507-516, set./dez., 2005.
- RABELO, Miriam C. Religião, ritual e cura. In: ALVES, Paulo C.; MINAYO, Maria C. S. (Org.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998. p. 47-56.
- RIBEIRO, Ronilda I. *Alma africana no Brasil: os iorubás*. São Paulo: Oduduwa, 1996.
- RIBEIRO, Ronilda I. Representação das religiões de matriz africana e identidade étnico-religiosa no Brasil. Macumba? Isso é coisa de preto! In: PAIVA, Geraldo José; ZANGARI, Wellington (Org.). *A representação na religião: perspectivas psicológicas*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 147-160.
- SAAD, Marcelo; MASIERO, Danilo; BATTISTELLA, Lina R. Espiritualidade baseada em evidências. *Acta Fisiátrica*, São Paulo, v. 8, n. 3, p. 107-112, 2001.
- SÀLÁMÌ (KING), S.; RIBEIRO, Ronilda I. *Exu e a ordem do universo*. São Paulo: Oduduwa, 2011.
- SANTOS, Alessandro O. *Representações sociais de saúde e doença no Candomblé Jeje-Nagô do Brasil*. São Paulo, 1999. 163f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 1999.



# O show *Tecnomacumba* de Rita Ribeiro: fusão de religiosidades e sons

Ana Cristina de Souza Mandarino  
Estélio Gomberg

## Introdução

Era um dia quente do mês de setembro de 2009, e o Teatro Rival – um dos mais tradicionais e antigos da cidade do Rio de Janeiro –, instalado na zona boêmia da Cinelândia, se apresentava como um cenário ideal para o contraponto entre a tradição e a modernidade que assistimos.

Ao ser anunciado o início do *show*, fomos tomados de grande surpresa ao sentirmos a forma como a artista foi saudada. Ovationada freneticamente pelo público eclético, de diversas faixas etárias, credos, classes sociais, esta surgiu radiante em um belo vestido longo rebordado de lantejoulas e enfeitado de penas. Sobre a cabeça, esta trazia uma tiara enfeitada de espelhos, miçangas e pedrarias, similar àquela usada por outra cantora de cânticos sacros afro-brasileiros, Clara Nunes,<sup>1</sup> e quando os primeiros acordes musicais entoaram, mesclando tradicionais e eletrônicos, e anunciando o espetáculo performático que teria início: o *Tecnomacumba* de Rita Ribeiro.

Rita Ribeiro nasceu no estado do Maranhão, região Nordeste do Brasil. Ela, como outras tantas cantoras no Brasil, começaram sua carreira cantando em corais, depois em pequenos bares da cidade, até mudar-se para a cidade do Rio de Janeiro nos anos 1980, onde finalmente começa sua trajetória como uma cantora profissional.<sup>2</sup>

---

1 Sobre a trajetória artística de Clara Nunes, consultar Bakke (2007) e Brügger (2010).

2 Para conhecer sobre a cantora, consultar: <http://www2.uol.com.br/ritaribeiro/>.

Desde seus primeiros trabalhos, esta se dedica a divulgar e apresentar obras musicais com conteúdos étnicos regionais e globais e, por efeito, repercutindo na indicação da categoria de melhor álbum de pop latino, no 43rd Grammy Awards, em 2001.

A obra *Tecnomacumba* rendeu a ela, em 2005, o Prêmio Rival Petrobras de Música na categoria Melhor Show e foi o enredo da Escola de Samba Unidos de Santa Bárbara, da Cidade de São Paulo, em 2012, refletindo assim as possibilidades de deslocamentos de expressões e de interesses de uma obra artística e, no caso específico do desfile de escolas de samba, ser apresentada sob o impacto de diversas linguagens performáticas.<sup>3</sup>

O processo da concepção da obra *Tecnomacumba* abre-se para uma perspectiva dialógica. (BAKHTIN, 1997) Assim, torna-se um processo aglutinador de conteúdos de diversas naturezas, ou seja, ao sofrerem um processo de mudanças de sentidos, proporcionado por uma nova ressignificação, o que apreendemos é a transformação de canções sacras que são transformadas em canções profanas e, em contrapartida, consideramos que as mesmas canções acabaram por vir a transformar-se em enredo de uma escola de samba. Esta composição possibilita a atualização de uma série de matizes de sons e de imagens, que ao interagir na obra sincrética, possibilita o reagrupamento de múltiplos planos de expressões e de temas. Assim, aquilo que concebemos como *performance* são conteúdos ressignificados traduzidos nos discursos, no som, nas danças, figurinos e na plateia.

*Performances* são atitudes classificadas por Schechner (1982) como concepções histórico-culturais, étnicas, planos estéticos e até mesmo de rituais, ou seja, um comportamento social que é reatualizado em uma perspectiva vivencial, estando presentes nas diversas instâncias da vida social. Especificamente, a *performance* musical é delimitada na interação espaço e tempo, composta de símbolos e signos, e na disposição de atores sociais compartilhando as expressões apresentadas, constituindo o plano sensorial e da dramaturgia, inserida em algum quadro de referência sociocultural.

Blacking (1977) aponta que esta modalidade de *performance*, em estudos de mudanças de repertórios musicais, atua em processos de transformações de tradições da música e do sistema musical. Nesta

---

3 Exemplos destas ressignificações de temas em enredos de escolas de samba podem ser consultados em Gomberg (2010) e Ferreira (1997).

perspectiva, é possível ritualizar o sagrado, reconhecer na manifestação apresentada elementos de espaços e de tempos culturais, partindo das práticas e de saberes das religiões de matrizes africanas para dramatizar as esferas míticas e espiritual.

Béhague (1984) também aborda e integra os níveis de audição (toques), visualização (artefatos, gestuais) e sensorial imaginário (espiritual) e potencializa com eficácia os funcionamentos dos conteúdos internos mesmo em local extrarreligioso.

Reportando a música nas religiões de matrizes africanas, ela ocupa um papel bastante peculiar e fundamental nas ações litúrgicas, visto que é através dela que são proporcionadas as apreensões que podem ser difundidas nas/das narrativas míticas das divindades e suas intimidades. Estas também são um elemento fundamental que ajudam a proporcionar o estado de transe, no qual as divindades e as entidades vêm se manifestar através da possessão no corpo do sujeito religioso. Este em verdade não se trata de qualquer corpo, mas sim um corpo patrimonial, carregado de signos, símbolos, de memórias, de (co)memorações e de comunicações no espaço religioso e na sociedade mais ampla.

Comemorar é (re)lembrar os mitos e (re)encenar os feitos das divindades, proporcionando comunhão, diversão e aprendizado entre os presentes, ou seja, aprendizado vivencial que se dá ao observar os gestuais dos orixás em transe, e dos irmãos de santo diante dos mais velhos, como destaca Sodré (2006, p. 124):

[...] Incitando o corpo a vibrar ao ritmo do cosmos, provocando nele uma abertura para o advento da divindade (o êxtase), a dança enseja uma meditação, que implica ao mesmo tempo corpo e espírito, sobre o ser do grupo e do indivíduo, sobre arquiteturas essenciais da condição humana.

As mutações dos sentidos de uma canção extrapolam a relação somente com o transcurso do tempo. Em contextos, em tempos, em interesses, novos sentidos e matizes são atribuídos à obra conforme a intervenção de sujeitos. Merriam (1978, p. 13, tradução nossa) afirma que “[...] Também é simbólica em alguns aspectos, e reflete a organização da sociedade. Neste sentido, a música é um meio de compreender

os grupos e comportamento e, como tal, é uma ferramenta valiosa na análise da cultura e da sociedade.”<sup>4</sup>

Também discute se cada cultura tem o poder de decidir o que é música ou não, os padrões e os comportamentos padronizados pela música e, por fim, se “música não é uma linguagem universal” (MERRIAM, 1978, p. 13) através das variações culturais dos códigos musicais e em períodos históricos.

Existe um repertório de sequências sonoras específicas e ordenadoras à cultura em que podemos identificar a ausência de oportunidades de efetividades de mutações musicais, visto a rigidez das culturas tradicionais, mas ressaltamos que as culturas estruturadas em oralidades tendem a ter reelaborações constantes em processos de ratificações das tradições. Tomemos como exemplo os textos do antropólogo José Flavio Pessoa de Barros (1999, 2000), *Olubajé: o banquete do Rei... e Fogueira de Xangô*, onde este, pela primeira vez, reescreveu os textos sagrados, a partir de novas traduções e interpretações feita por linguistas, e fez deles objeto de novas partituras e, conseqüentemente, de novas formas de cantar, onde as novas interpretações além de escritas, podiam se aprendidas através da mídia, o encarte da publicação. Embora o campo universitário tenha festejado e premiado tal iniciativa, brindando com euforia a retificação dos textos tradicionais, este foi seriamente questionado sobre tal atitude, inclusive sendo acusado por religiosos de “destruir a tradição com suas traduções”.

Outro exemplo também a ser apreendido diz respeito ao CD Okan Awa, comemorativo dos 100 anos de nascimento da Yalorixá Maria Bibiana do Espírito Santo (Mãe Senhora), a terceira Yalorixá (sacerdotisa) do Ilê Axé Opô Afonjá, falecida no final da década de 1960. Incluído nas comemorações por esta data, juntamente com festividades religiosas, seminários, exposições e o lançamento simultâneo de livro com depoimentos,<sup>5</sup> apresentando impressões e vivências com esta ilustre personagem do campo sacro afro-brasileiro.

O CD em que esta era homenageada, não só com cânticos religiosos em homenagem a seu orixá patrono – Oxum –, mas também por

---

4 “[...]music is also symbolic in some ways, and it reflects the organization of society. In this sense, music is a means of understanding peoples and behavior and as such is a valuable tool in the analysis of culture and society.”

5 O livro em questão é *Maria Bibiana do Espírito Santo – MÃE SENHORA: saudade e memória*, organizado por José Felix dos Santos e Cida Nóbrega (2000).

cantigas feitas para a ocasião. Os cânticos religiosos sofreram, por parte da equipe executora – músicos e regente, além de percussionistas do terreiro–, uma nova interpretação musical, criando-se de forma elegante e sonora uma nova interpretação de cânticos até então só ouvidos dentro do espaço sagrado. Além disso, as músicas foram cantadas por sua neta, filha de Mestre Didi,<sup>6</sup> Inaicyra Falcão dos Santos, professora, pesquisadora de cultura afro-brasileira e cantora lírica. O CD foi festejado pela crítica especializada e em pouco tempo esgotou-se, constituindo-se o que se chamou então de “a primeira ópera afro *pop* religiosa”.

Corroborando Carvalho (2006, p. 11), a primazia musical iorubá reflete a tendência histórica-social da religiosidade jeje-nagô em detrimento das demais modalidades étnico-culturais na diáspora negra no Brasil:

Defrontamo-nos aqui com indícios da existência de um recalque no Brasil com respeito aos tambores artesanais de origem africana. São escassíssimos os discos comerciais que apresentam música do trio de tambores de crioula, por exemplo. O mesmo sucede em relação à variedade de conjuntos de tambores envolvidos no complexo universo do Congado e do Candomble de Minas Gerais. E quanto à música ritual afro-brasileira, o único símbolo percussivo assimilável parece ser o trio de atabaques baianos, e mais particularmente os da nação Kêtu.

Analisando a influência da cultura iorubá na música popular brasileira, este autor também aponta a “existência de um recalque no Brasil” com as demais modalidades musicais africanas. Este refere-se especificamente à canção *Babá Alapalá*, de autoria do cantor baiano Gilberto Gil, de 1977. Esta cantiga é oriunda da viagem deste à Nigéria, por ocasião do Festival de Cultura Iorubá (Festac) e, posteriormente, foi também inserida no CD *Tecnomacumba*. A canção abarca questionamentos das interações familiares do Terreiro Omo Ilê Agboula,<sup>7</sup> na Ilha de Itaparica, no estado da Bahia, com o orixá Xangô Aganju e ao Babá Egum Alapalá.

A letra utiliza os sons da língua iorubá. Quando escutei essa música pela primeira vez, no final do filme *Tenda dos Milagres*, de Nelson Pereira dos Santos, pareceu-me fortemente ‘africana’, como se fosse um ícone da própria presença iorubá no Brasil. Contudo, uma audição mais analítica permite constatar que sua textura rítmica é inteiramente binária, não muito distante da música pop dançante, próxima do rock nacional. Os poucos elementos de

6 Sobre a trajetória de Mestre Didi, consultar: Santos (1997), Sodré (2006).

7 Sobre os terreiros de Baba Egum, na Ilha de Itaparica, Bahia, consultar: Santos, Santos (1981), Braga (1988), Santos (1998).

acentuação estão a cargo do contrabaixo e da guitarra, porém todos os instrumentos obedecem ao compasso binário sem sequer quebrarem os acentos em contratempos. A percussão não joga papel nenhum no arranjo da canção. A impressão de influência iorubá se restringe, de fato, às palavras Xangô Aganju e Babá Alapalá. (CARVALHO, 2006, p. 14)

Estruturada por uma polirritmia, a canção é mediada por toques tradicionais superpondo-se a ritmos executados por equipamentos eletrônicos, proporcionando um contorno musical que mescla tradição e modernidade e acentuando o papel de mediador cultural de Gilberto Gil transitando em diversos universos afros e afro-brasileiros.

\*\*\*

O espetáculo *Tecnomacumba*, concebido em 2005 e gravado em mídias em 2009 pela cantora Rita Ribeiro, é composto de 14 músicas<sup>8</sup> pertencentes às diversas modalidades de religiões de matrizes africanas no Brasil e de cantorias populares, agregando para tanto, interpretações performáticas. Neste artigo, privilegiaremos discutir as canções em homenagem às orixás femininas das águas, Iemanjá e Oxum, visto serem estas divindades que registram significativo processo de devoções e pelo processo de sincretismo<sup>9</sup> ao longo da formação da sociedade brasileira.

Os cânticos iniciam-se como um xirê (invocação) de uma festa, saudando orixás; em seguida, inquices de nação Angola e, finalmente, as almas, traduzindo o interesse de agregar as possíveis expressões na tentativa de reverenciar a pluralidade das religiões de matrizes africanas na diáspora negra no Brasil.

Em relação ao orixá Iemanjá, esta é reverenciada na canção *Rainha do Mar*, de Dorival Caymmi, composta em 1939, no LP Carmem Miranda & Dorival Caymmi, da Gravadora Odeon, inserindo-se nas criações do artista sobre a Bahia, suas paisagens naturais e seus personagens comuns e extraordinários. Esta, juntamente com *Promessa de Pescador*, *É Doce Morrer no Mar*, *A Jangada Voltou Só*, *O Mar*, entre outras, faz parte do rol de obras dedicadas ao mar e a sua mística.

---

8 As músicas do *Tecnomacumba* podem ser consultadas e ouvidas no site [http://www2.uol.com.br/ritaribeiro/disco\\_2009.htm](http://www2.uol.com.br/ritaribeiro/disco_2009.htm).

9 Registra-se ausência de espaço no presente artigo para discussões sobre sincretismos e para tal, consultar: Stewart, Shaw (1994), Ferretti (1997), Sanchis (1995).

Minha sereia é rainha do mar/Minha sereia é rainha do mar/O canto dela  
faz admirar/O canto dela faz admirar/Minha sereia é a moça bonita/Minha  
sereia é a moça bonita/Nas ondas do mar aonde ela habita/Nas ondas do  
mar aonde ela habita/Ai, tem dó de ver o meu penar/Ai, tem dó de ver  
o meu penar

Percebe-se as reverências à “rainha do mar” no sentido de garantir proteção com saudações fervorosas e repetitivas, como em processo de transe e, ao mesmo tempo, o temor à divindade, e, nesta interação, o homem estabelece uma relação de cultuação e de intimidade a “a senhora do mar, dona das águas, mãe dos orixás”. Iemanjá é o orixá mais reverenciado no Brasil, especialmente em áreas litorâneas e “é uma das mães primordiais e está presente em muitos dos mitos que falam da criação do mundo.” (PRANDI, 2000, p. 22)

O apelo deste orixá pode ser apreendido em momentos muito específicos quando percebemos a força de sua interação junto ao imaginário popular. Um dos espaços de maior sociabilidade nas cidades pelo país afora são as praias. É comum, no final do ano, serem observados grupos de diversas religiões de matrizes africanas dirigirem-se às suas areias para ofertarem presentes a Iemanjá – rainha do mar. Este culto, conforme as características regionais, se desenvolve de forma particular, sendo que suas datas de celebração coincidem com uma data específica do calendário católico, revelando desta maneira o sincretismo religioso e proporcionando um diálogo com a sociedade em geral, ampliando os aspectos de cotidianidade e de religiosidade à própria cidade.

Como exemplo deste amálgama religioso, podemos citar a cidade do Rio de Janeiro, onde os festejos para Iemanjá, tradicionalmente realizados nas areias de Copacabana, unem pessoas oriundas de diversas cidades e países, de vários credos e espiritualidades, portando em sua quase totalidade roupas e flores brancas, além de bebidas para fazerem seus pedidos à divindade.

Esta atividade inicialmente era realizada apenas por grupos religiosos afro-brasileiros, quando teve seu início por volta da década de 1940. No entanto, na década de 1980, o que era uma manifestação espontânea de uma religiosidade atribuída a um determinado segmento religioso – os umbandistas –, tornou-se parte do calendário festivo da cidade: uma enorme festa popular com a participação dos indivíduos, indiferente de seus credos religiosos, sendo atualmente um empreendimento turístico

da cidade, que hoje chega a reunir 2 milhões de pessoas na noite do dia 31 de dezembro. Embora desde 2006, pela ação municipal do então prefeito César Maia, as manifestações religiosas tenham sido antecipadas para o dia 30, a cidade incorporou os rituais e a crença e fez da praia um local primordial nos agendamentos dos festejos de final de ano, demonstrando assim a indissociabilidade da crença e da incorporação do espaço no tocante ao imaginário social.

Freitas (2003) ratifica estas manifestações à Iemanjá, analisando as devoções aos distintos orixás em diversos meios de comunicação:

Em fevereiro de 2001, estréia, na TV Globo, a telenovela Porto dos Milagres, contando a história de um pescador baiano, ogã num terreiro de um pequeno povoado litorâneo, e sua crença e fé em Iemanjá, a deusa do mar. Inspirada em duas obras literárias do escritor baiano Jorge Amado, Porto dos Milagres popularizará a saudação à Iemanjá – Odô Iyá – através da canção Caminhos do mar, composta por Dorival Caymmi e interpretada por Gal Costa. (FREITAS, 2003, p. 78-9)

No *Tecnomacumba*, outra divindade das águas reverenciada é a orixá Oxum, através do afoxé **É D'Oxum** de Gerônimo e Vevé Calazans, composta em 1953, e registrada em diversas versões nacionais e internacionais, utilizada em trilhas sonoras famosas, como as da minissérie *Tenda dos Milagres* (1985) e do filme *Ó Paí, Ó* (2007), sendo atualmente concebido como um hino informal da cidade de Salvador, Bahia.

Nessa cidade todo mundo é d'Oxum/Homem, menino, menina, mulher/  
Toda essa gente irradia magia/Presente na água doce/Presente n'água salgada/E toda cidade brilha/Seja tenente ou filho de pescador/Ou importante desembargador/Se der presente é tudo uma coisa só/A força que mora n'água/Não faz distinção de cor/E toda a cidade é d'oxum/É d'oxum, é d'oxum, é d'oxum,/Eu vou navegar, eu vou navegar/Nas ondas do mar, eu vou navegar/É d'oxum, é d'oxum.

No espetáculo, antes do início da canção de saudação a este orixá, toques no ritmo de ijexá são entoados, próprios de Oxum, anunciando a entrada de uma bailarina estilizada com vestimentas douradas – cor símbolo dessa – e gestuais que remetiam a episódios míticos dessa divindade, que com movimentos suaves e sensuais ensaiava um banho imaginário, carregado de sedução. Essa bailarina/Oxum encaminha-se até a artista como um orixá de fato e se posta aos seus pés, em reverência conhecida como aquela praticada pelos orixás femininos, como



a dar entender que, no palco, a autoridade é Rita Ribeiro. “Os orixás da água, todos femininos (Iemanjá e Oxum), dançam com uma grande fluidez nos braços como que indicando o lado acolhedor das mulheres.” (BARBARA, 2002, p. 141)

Roger Bastide (2001, p. 23), um dos principais estudiosos da cultura religiosa negra no Brasil, também discute sobre a intersecção do cântico, da dança e narrativa mítica apontando que:

Os cânticos, todavia não são apenas cantados, são também dançados, pois constituem a evocação de certos episódios da história dos deuses, são fragmentos dos mitos e o mito deve ser representado ao mesmo tempo que falado para adquirir todo o poder evocador. O gesto juntando-se à palavra, a força da imitação mimética auxiliando o encantamento da palavra, os orixás não tardam a montar em seus cavalos à medida que vão sendo chamados.

Dos cultos que mais significativamente permaneceram na diáspora negra brasileira, vamos registrar aqueles consagrados às “grandes Mães”, Oxum e Iemanjá, embora todas as Iabás sejam reverenciadas em menor ou maior grau, de acordo com a região ou o grupo em questão.

Estas duas grandes divindades representam para os iorubás, afro-descendentes e adeptos aspectos das Grandes Mães Ancestrais, essencialmente relacionados à fecundidade dos campos e, por extensão, à própria mulher, cuja celebração encontra-se antes do período das chuvas. (VERGER, 1981; AUGRAS, 1989)

Na simbologia iorubá, o pássaro representa o poder procriador da mãe, e assim como as escamas do peixe, suas penas aludem ao número infinito de descendentes que estão, por assim dizer, implicitamente presentes no corpo materno. Mesmo que estes ensinamentos encontrem-se compartimentados e pulverizados pelas centenas de terreiros existentes entre as diversas capitais e tradições, sua lembrança aparece ressignificada na importância que as divindades Oxum e Iemanjá assumem para o povo de santo. Saudadas como Grandes Mães, estas vão ser fartamente celebradas de norte a sul do Brasil em grandes comemorações que, em alguns aspectos, relembram os grandes festivais africanos. Saudadas à beira dos rios – Rio Guaíba, por exemplo, no Rio Grande do Sul – e sincretizada com um dos aspectos de Nossa Senhora, ou do mar, como as cidades de Salvador, Aracaju e Maceió; como Nossa Senhora da Conceição no estado de Pernambuco, e como Nossa Senhora dos

Navegantes na região Sul do país. No Rio de Janeiro, há cerca de 15 anos, teve início a “Procissão do dia 2 de fevereiro”, em uma balsa cedida pelo governo do estado, onde adeptos do candomblé e da umbanda embarcam tocando atabaques e carregando barcos com presentes a serem ofertados à rainha do mar. A empatia destas pode ser atribuída aos aspectos simbólicos que estas despertam no imaginário do povo de santo: ambas encarnam a possibilidade de existência e ancestralidade concentradas exatamente em seus ventres fecundos. Iemanjá, por exemplo, em algumas lendas é tida como a mãe de todos os orixás, e Oxum, a grande mãe da possibilidade de ser, já que além de reguladora da menstruação, logo, da gestação, também tem a função de cuidar das crianças até a idade de 3 anos, onde estas minimamente possam se defender sozinhas, logo garantindo suas vidas.

Desta maneira, água e vida, ancestralidade e descendência se misturam em um contínuo vai e vem de possibilidades, cujo simbolismo encontra-se revelado nas águas límpidas dos rios e córregos sendo dramatizada na dança, nas palavras de Bastide (2001, p. 22), como uma “evocação de alguns episódios da história da divindade”, (re)atualizada em festas e comemorações em diversos espaços e tempos, por diversos grupos sociais.

## Considerações finais

Ao biônimo corpo-música nas religiões de matrizes africanas é aferida uma função primordial: a de manter inscrito na memória pessoal e cultural o sentimento de pertencimento ao sistema ancestral que reforça a noção de identidade, orgulho e autoestima dos indivíduos envolvidos.

Agora cabe-nos discutir porque o show *Tecnomacumba* despertou tanta empatia nos vários públicos pelo país afora. Em primeiro lugar, somos um país plural em todas as possibilidades que o termo pode conter. Além da beleza cênica e da plasticidade que este contém, é inegável que ele desperta aquilo que somos. Nós já ouvimos em algum lugar, seja em casa, na rua ou mesmo nos terreiros ou nas tendas de umbanda aqueles pontos/cantigas/músicas encenadas no palco. Ela nos evoca aquilo que somos e encontra-se adormecido em alguns por séculos de intolerância e desconhecimento. Poder cantar livremente a saga de nossos ancestrais nativos ou africanos sem sermos tachados

de “macumbeiros” tornou-se atraente e permitido, frente ao enorme sucesso do espetáculo e pelo aceite da crítica especializada. Além disso, o show despertou um sentimento de pertença por sermos aquilo tudo que as cantigas explicitavam. Desde o Exu, saudado em primeiro lugar como “aquele que abre os caminhos e nos protege”, por sua malandragem explícita, misto de um *trickster* tropical que conhece os dissabores e infortúnios daqueles que vivem em uma sociedade pouco igualitária e sem chances para todos. Da “Ciganinha puerê” que aceita ajudar, mas não dividir o que é dela, como no refrão: “o que é meu é da cigana, o que é dela não é meu”; da saudação aos espíritos nativos, representado por Oxossi, o grande patrono daqueles que acreditam terem vindo da cidade iorubá de Ketu e aqui se misturaram aos “donos da terra”. Na sociedade relacional, o público e o privado, o sagrado e profano misturam-se em um emaranhado de cores, sentimentos e posturas cujos indivíduos carregam em si diversas identidades cuja emergência e significados assumem papéis dissonantes ou aglutinadores, a depender do momento em que são conclamados a agir.

Além disso, o grande desafio das religiões de matrizes africanas está em permanecer entre a tradição e a modernidade conjugando estilos de vida que não se contraponham entre o *awo* (segredo) e os apelos da vida moderna, cuja manutenção de um *ethos* como elemento constitutivo tornam-se capazes de serem reelaborados pelo povo de santo cuja sabedoria está em (re)construir contextos favoráveis e desfavoráveis se comunicando e dialogando com as diversas instâncias da sociedade.

Contudo, as tecnologias e as novas tecnologias favorecem e potencializam que um maior número de sujeitos sociais consumam as mensagens do candomblé sem a necessidade de uma conversão religiosa-simpatizante. Simpatizam com os conteúdos míticos, com as festas, as canções, sejam em mídias e em espaços virtuais, como sites e blogs de instituições religiosas ou indivíduos que vivenciam ou vivenciaram a religião.

O lema dialógico aflora a dimensão das expressões e das linguagens artísticas de conteúdos oriundos de religiões de matrizes africanas, operando identidades afro-brasileiras sem concessão de autoridade e centralidade de determinadas nações sobre outras. Orbita o apaziguamento dos detrimientos intelectuais de hierarquizações entre elas. O que está em jogo é consumir, interagir com estes conteúdos em diversos espaços e tempos.

A obra de Rita Ribeiro traduz este movimento de consumo destes conteúdos sacro afro-brasileiros em contextos profanos, resignificando os sagrados sem perder a essência destes, e comunicando dinamicamente com obras anteriores realizadas. A própria artista possui elementos que fazem emergir uma empatia de imediato. Artista de origem humilde pobre, nordestina que veio para a cidade grande para vencer, e que sem medo, canta as origens de seu povo e de sua saga para o mundo. Vestida como deusa(s), este surge com elementos evocativos de uma espiritualidade que durante muitos anos foi obrigada a calar-se e a esconder-se. Não por acaso, seu figurino trazia semelhanças às deusas Iemanjá e Oxum, assim como Clara Nunes, que foi a pioneira – em um momento onde era incentivado e, ao mesmo tempo, anacrônico, cantar-se sobre a origem da sociedade brasileira – nos sambas-canção e de enredo evocativos de uma brasilidade que teimava em resistir aos dissabores de uma ditadura militar e de um caminhar lento, em direção a um desenvolvimento econômico ansiado com a solução para a manutenção de uma identidade que se fazia necessária ser forte e convincente: cantar a religiosidade brasileira.

Diante disto, registra-se uma imbricação íntima entre corpos, sonoridades e ambiente, que se completam e, sem quaisquer modificações, faz sentir-se em um e nos outros; e, por efeito, estas advêm de um processo de valores, de atitudes e crenças de sujeitos de um grupo ampliando os contornos particulares contidos nas expressões sonoras em contextos que fazem emergir uma determinada cultura.

## Referências

AMADO, J. *Tenda dos milagres*. 7. ed. São Paulo: Martins, 1971.

AMARAL, R. *Xirê: o modo de crer e de viver no candomblé*. São Paulo: Edusc, 2005.

AUGRAS, M. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.

BAKKE, R. R. B. Tem orixá no samba: Clara Nunes e a presença do candomblé e da umbanda na música popular brasileira. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, dez., p. 85-113, 2007.

BAKHTIN, M. M. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

- BARBARA, R. *A dança das Iabás: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé*. 2002. Tese. (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2002.
- BARROS, J. F. P. *O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no Candomblé jêje-nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.
- BARROS, J. F. P. *O banquete do rei: Olubajé: uma introdução à música sacra afro-brasileira*. Rio de Janeiro: UERJ/ INTERCON, 1999.
- BARROS, J. F. P. *A fogueira de Xangô... o orixá do fogo: uma introdução à música sacra afro-brasileira*. Rio de Janeiro: INTERCON, 2000.
- BARROS, J. F. P.; TEIXEIRA, M. L. L. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, C. (Org.). *Meu sinal está no corpo: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Edicon, 1989.
- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. 3. ed. São Paulo: Pioneira, 1989.
- BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BÉHAGUE, G. Patterns of candomblé music performance: afro-brazilian religious setting. In: BÉHAGUE, G. (Ed.). *Performance practice: ethnomusicological perspectives*. London: Praeger, 1984. p. 231-54.
- BLACKING, J. Some problems of theory and method in the study of musical change. *Yearbook of the international folk music council*, v. 9, p. 1-26, 1977.
- BRAGA, J. O culto de egum em Ponta de Areia, Itaparica. In: REIS, João (Org.). *Escravidão & invenção da liberdade: estudo sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BRÜGGER, S. M. J. Clara Nunes: o canto como missão. *R. Eletr. de Com. Inf. Inov. Saúde*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 3, p.103-117, set., 2010.
- CAYMMI, Dorival. Rainha do mar. In: CARMEM MIRANDA & Dorival Caymmi. [S.l.]: Odeon, 1939. 1 disco sonoro.
- CARVALHO, J. J. de. A tradição musical ioruba no Brasil: um cristal que se oculta e revela. In: TUGNY, R. P. de; QUEIROZ, R. C. (Org.). *Músicas africanas e indígenas no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- FERREIRA, L. F. Umbandacarnaval. *Arte e Ensaio*, Rio de Janeiro, v. 4, p. 35-47, 1997.
- FERRETTI, S. *Repensando o sincretismo: estudo da Casa das Minas*. São Paulo: EDUSP/FAPEMA, 1997.

FREITAS, R. O. de. Candomblé e mídia breve histórico da tecnologização das religiões afro-brasileiras nos e pelos meios de comunicação *Acervo: revista do Arquivo Nacional*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, jul./dez., 2003. p. 63-88.

GIL, Gilberto. Babá Alapalá. In: \_\_\_\_\_. *Refavela*. [S. l.]: Philips, 1977. 1 disco sonoro. (ca. 36 min.)

GOMBERG, E. Paixões e rivalidades futebolísticas em um desfile de escola de samba do Rio de Janeiro. *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 233-244, nov., 2010.

HAUDENSCHILD, A. R. L. A poética dos orixás nos afro-sambas de Baden e Vinícius: por uma pedagogia da canção popular. In: COLÓQUIO DE ESTUDOS LINGÜÍSTICOS E LITERÁRIOS, 4., Maringá, 2010. *Anais...* Maringá, 2010.

LODY, R. *Dicionário de arte sacra & técnicas afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LÜHNING, A. “Acabe com esse santo, Pedrito vem aí...” Mito e realidade da perseguição ao candomblé baiano entre 1920 a 1942. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 194-220, 1996.

MANDARINO, A de S. et al. Mercado: uma imersão no universo sacro afro-brasileiro. *R. Eletr. de Com. Inf. Inov. Saúde*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 4, p. 64-69, dez., 2011.

MERRIAM, A. P. *The anthropology of music*. 7. ed. Evanston: Northwestern University, 1978.

OLIVEIRA, R. S. de. *Feitiço de Oxum: um estudo sobre o Ilê Axé Iyá Nassô Oká e suas relações em rede com outros terreiros*. 2005. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005.

Ó PAÍ O. Direção e roteiro: Monique Gardenberg. Intérpretes: **Lázaro Ramos**; **Wagner Moura**; **Dira Paes**. Salvador: Europa Filmes, 2007. (96 min.), son., color.

PRANDI, R. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. *Revista USP*, São Paulo, v. 46, p. 52-65, jun./ago., 2000.

PRANDI, R. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estud. av.*, São Paulo, v.18, n. 52, set./dez., 2004.

RITA RIBEIRO. Disponível em: <<http://www2.uol.com.br/ritaribeiro/>>. Acesso em: 21 jul. 2014.

RIBEIRO, RITA. *Tecnomacumba*. [Rio de Janeiro]: Biscoito Fino, 2006. 1 CD

SANCHIS, P. As tramas sincréticas da história: sincretismo e modernidades no espaço lusobrasileiro. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 10, n. 28, p. 123-138, jun., 1995.

SANTOS, J. E. dos. *Ancestralidade africana no Brasil: Mestre Didi: 80 anos*. Salvador: SECNEB, 1997.

SANTOS, J. *Os Nagôs e a morte: pade, asese e o culto de egum na Bahia*. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

SANTOS, J. F.; NOBREGA, C. (Org.). *Maria Bibiana do Espírito Santo: mãe senhora: saudade e memória*. Salvador: Corrupio, 2000.

SANTOS, D. M. dos; SANTOS, J. E. O culto dos ancestrais na Bahia: o culto dos Égúns. In: MOURA, C. E. M. (Org.). *Olorisa, escritos sobre a Religião dos Orixás*. São Paulo: Agora, 1981.

SCHECHNER, R. *From ritual to theatre*. New York: Performing Arts, 1982.

SILVEIRA, R. da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Mainga, 2006.

SODRÉ, J. *A Influência religião afro-brasileira na obra escultórica de Mestre Didi*. Salvador: Edufba, 2006.

STEWART, C.; SHAW, R. (Ed.). *Syncretism/Anti-Syncretism: the politics of religious synthesis*. London: Routledge, 1994.

VERGE, P. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 1981.





# Olhares cruzados: a Fundação Pierre Verger e a cultura afro-brasileira

Angela Lühning

O título desta coletânea é bastante sugestivo para pensar sobre a inserção da obra de Pierre Fatumbi Verger, guardada e mantida pela Fundação Pierre Verger, na sociedade atual. Trata-se de uma gama de relações complexas, que envolve vários atores e elementos. Devemos pensar nas relações entre a pessoa do fotógrafo e pesquisador Verger com a sua obra em geral, a instituição que hoje guarda o acervo por ele constituído, as ações desta instituição em vários âmbitos e as pessoas que dialogam com a obra e/ou a instituição. No âmbito destes diversos públicos, insere-se o universo das pessoas diretamente ligadas às religiões afro-brasileiras, mas também aquelas que desejam saber algo sobre as religiões afro-brasileiras por não conhecê-las, constituindo um dos pontos principais de nossas reflexões.<sup>1</sup>

A discussão destas relações é o desafio lançado neste texto, e se dará a partir de uma estrutura dividida em cinco partes: após apresentar Pierre Verger (1) e a instituição homônima (2), segue a análise das relações de Verger com o contexto afro-brasileiro (3) e a apresentação do trabalho da Fundação, com ênfase nas relações com as religiões afro-brasileiras (4), além de uma discussão final, que realça também aplicações educacionais destas diversas atuações (5). A princípio, estas cinco seções podem ser lidas de forma independente, caso algum leitor já conheça a trajetória do fundador da instituição ou da instituição em si e queira passar direto para as partes seguintes. É importante ressaltar que a análise privilegiará dois aspectos, por serem mais presentes na percepção das pessoas de forma geral: primeiro, o lugar da fotografia na

---

1 Agradeço a Lisa Earl Castillo e Tiago Carvalho pelas sugestões e os comentários críticos sobre o texto.

obra de Verger, em especial nas suas relações com a temática religiosa, e, segundo, as complexas relações entre os conceitos de cultura e religião que são evidenciadas especialmente nas aplicações do trabalho de Verger no âmbito educacional do Espaço Cultural Pierre Verger.

## Pierre Fatumbi Verger, resumidamente

Pierre Fatumbi Verger (1902-1996) foi um fotógrafo, historiador e pesquisador de origem francesa, radicado desde 1946 no Brasil, de onde realizou inúmeras viagens à África, documentando a sua cultura e história em imagens e textos. No Brasil, por alguns, ainda é lembrado pelas suas fotos nas reportagens na revista *O Cruzeiro*. Mas, em geral, é conhecido pela abordagem de dois grandes complexos temáticos: de um lado o universo da cultura afro-brasileira, em especial suas publicações sobre as religiões afro-brasileiras, como *Orixás* (1981), e do outro seu trabalho magistral, intitulado *Fluxo e refluxo* (1968), apresentado anteriormente como tese de terceiro ciclo na Sorbonne. Este livro tornou-se fundamental para muitos dos estudos posteriores da área de história sobre as relações transatlânticas decorrentes da escravidão.

Mas existem ainda muitos outros aspectos da atuação e obra de Verger ainda pouco conhecidos que se materializam em livros com fotos sobre o Japão ou sobre as Filipinas (VERGER, 2008, 2009) e textos da época de sua atuação como repórter fotográfico para a revista *O Cruzeiro* nos anos 1950. (LÜHNING, 2004) Ele também é o interlocutor em correspondências de antropólogos e sociólogos amigos como Alfred Métraux (MÉTRAUX; VERGER, 1994) e Roger Bastide (BASTIDE; VERGER, 2014) ou então está no centro de estudos que levantam a inserção de Verger no movimento surrealista francês (POSSA, 2006; ROLIM, 2009), revisitam e aprofundam a sua contribuição para os estudos transatlânticos da escravidão e analisam a sua contribuição para a constituição do Museu Afro-brasileiro em Salvador. (MATTOS, 2012)<sup>2</sup> Assim, está sendo evidenciada uma infinidade de ações e participações de Verger sobre vários assuntos, que vão muito além dos temas mais conhecidos.

---

2 A dissertação de Thiara Mattos (2012) aborda a importante contribuição de Pierre Verger para a criação do Museu Afro-brasileiro em Salvador nos anos 1970, pouco conhecida. Sobre outros aspectos de sua vida e atuação profissional existe uma extensa bibliografia, incluindo o livro autobiográfico *50 anos de fotografia* (VERGER, 2012), além das publicações de Le Boulter (2002), Reis (1996), Lühning (1998/99), Souty (2012), entre muitas outras.

## A Fundação Pierre Verger

O acervo documental constituído em vida por Verger engloba uma biblioteca especializada na temática africana e afro-brasileira, muitos livros e artigos escritos por ele e cerca de 62 mil negativos. Eles mostram aspectos praticamente do mundo inteiro, resultado de viagens empreendidas ao redor do mundo enquanto Verger trabalhava por anos como repórter fotográfico, com ênfase no Brasil, nas culturas da África Ocidental e suas relações transatlânticas.<sup>3</sup>

Este patrimônio pertence desde 1988 à Fundação Pierre Verger, criada pelo próprio instituidor, que foi o seu primeiro presidente até a sua morte em 1996. Cabe à Fundação Pierre Verger administrar a obra, preservá-la adequadamente e inseri-la na sociedade através das ações mais diversas e dirigidas a públicos bem diferentes, incluindo especialistas, contextos escolares, participantes da cultura afro-brasileira e apreciadores de arte, dirigindo-se a pessoas dentro e fora do Brasil. De um lado, a Fundação procura continuar os diálogos amigáveis que Verger mantinha com as tantas pessoas na sua longa caminhada pelo mundo e pelo Brasil, que inclui também os universos religiosos. Por outro lado, ela precisa atuar com profissionalismo, sempre em busca do melhor procedimento possível, levando em conta que os contextos socioculturais em relação à visão e inserção da temática afro-brasileira na sociedade passaram por muitas transformações desde 1946, início da atuação de Verger no Brasil.

A Fundação Pierre Verger é uma pessoa jurídica de direito privado, sem fins lucrativos, também herdeira dos bens deixados por Verger. Além do acervo fotográfico e documental, estes incluem a sua antiga casa de moradia, situada em um bairro popular de baixa renda na região central de Salvador, o Engenho Velho de Brotas, onde funciona desde 1988 a Fundação Pierre Verger. Por estatuto, a Fundação é responsável pela manutenção, guarda e divulgação da obra de Verger. Ela se mantém em grande parte através dos direitos autorais oriundos da obra de Verger – seja ela imagética ou impressa –, conta com convênios para a execução de projetos (inclusive visando a melhoria do acondicionamento do

---

3 Podemos dizer que do total dos negativos, quase a metade registra contextos africanos, afro-caribenhos e afro-brasileiros, dando posteriormente vazão a textos publicados por Verger sobre a mesma temática.

próprio acervo), além de outras parcerias que complementam o seu orçamento ou seu raio de ação.<sup>4</sup>

É importante ressaltar que a Fundação passou por vários estágios: um período inicial (1988-1996), durante o qual a instituição e seu instituidor de certa forma se confundiam, pois era o próprio Verger que trabalhava com uma equipe muito enxuta, sendo ele o único responsável financeiro. Após a sua morte, houve um período de transição que durou de 1996 até 2000, quase 2002, quando aos poucos foi sendo pensado o formato institucional atualmente existente, lentamente formando uma equipe maior e mais especializada. A terceira fase se inicia com a celebração do centenário de Verger em 2002, que foi o divisor de águas para a instituição: a exposição *O olhar viajante de Pierre Verger* trouxe visibilidade nacional e novas responsabilidades e possibilidades.

Neste período de redimensionamento também ocorreu a criação da Galeria Fundação Pierre Verger, em 2003, como local específico para expor a obra fotográfica de Verger e vender os produtos criados ao longo dos anos, incluindo livros e outros textos escritos por Verger.<sup>5</sup> Desta forma, resguardou-se o local da sede para pesquisadores que buscam informações no banco de dados do acervo fotográfico e na biblioteca. Além disso, a sede da Fundação, onde Verger morou por quase 40 anos, assume também um local de memorial, mantendo o caráter particular e muito simples da morada de Verger. Ainda no período do centenário em 2002, foram iniciadas as primeiras atividades culturais com a comunidade ao redor da sede, desenvolvendo oficinas que trabalham, em especial, questões da cultura afro-brasileira através da arte-educação, a partir das atuações traçadas por Verger. O que começou de forma tímida e com caráter experimental foi sendo ampliado no decorrer do tempo, muito por solicitação das pessoas. É importante ressaltar que o foco principal deste trabalho é a cultura afro-brasileira em geral, sem ênfase na questão religiosa, o que traz alguns pontos para a discussão ao final do texto. Desde 2004/05 as atividades estão sendo desenvolvidas em

---

4 Nos últimos anos a Fundação teve convênios de duração variada tanto com o Ministério da Cultura (MinC) quanto com o Fundo de Cultura da Bahia, e recentemente implantou um projeto de digitalização do acervo de negativos patrocinado pela Petrobrás.

5 Estes produtos contribuem para a manutenção da instituição, incluindo camisas, bolsas, entre outros. A escolha do tipo de produto passa por uma discussão coletiva, considerando várias questões: a mensagem da foto, a adequação ao produto e a preocupação com a divulgação da imagem que está sendo escolhida.

um local específico, porém alugado, o Espaço Cultural Pierre Verger, contíguo a sede.<sup>6</sup>

## **Pierre Verger e as representações da cultura afro-brasileira**

Ao observar a longa trajetória de vida de Verger, tendo começado como fotógrafo autodidata e seguindo aos poucos como pesquisador com trabalhos importantes na área de antropologia e história, fica patente a importância que a cultura afro-brasileira teve na sua vida pessoal e atuação profissional. Além disso, boa parte desse interesse está inicialmente vinculada ao meio da fotografia, razão pela qual é importante observar de forma mais atenta os diálogos deste tema com os meios de representação visual.

Na época de sua chegada em Salvador, em 1946, não era muito comum o interesse pelo candomblé, pelas tradições africanas ou as pessoas inseridas desses contextos. Mas Verger não somente fotografava e escrevia sobre o tema, como também vivia este universo cultural e religioso, que na época era pouco presente na percepção e definição do conceito de cultura no Brasil. E quando percebido, era visto de forma negativa ou denominado como folclore, termo que até hoje persiste na percepção de muitas pessoas ao se referirem ao assunto. Certamente Verger teve uma grande aproximação à vida das pessoas ligadas aos fazeres culturais influenciados pelas tradições africanas, e ia aonde muitas pessoas da época nem sonhavam chegar: ele era frequentador de rodas de capoeira, amigo de saveiristas, pescadores e feirantes e chegou assim ao candomblé que ainda era muito marginalizado nos anos 1940. Assim, ele começou a estabelecer relações próximas com algumas casas de candomblé, especialmente as da região da Avenida Vasco da Gama, onde mais tarde iria morar, além de outras casas. Estas aproximações se transformaram em relações afetivas e religiosas com uma casa em especial, o Ilê Axé Opo Afonjá, seguida, após a morte de sua mãe de santo,

---

6 Incluem-se aqui atividades como capoeira, dança afro, fotografia, violão, percussão, penteado afro, mas também violão, teatro, coral, educação alimentar, educação digital, corte/costura e várias outras mais. Ver as informações sobre as atividades do Espaço Cultural no site da Fundação: [www.pierreverger.org](http://www.pierreverger.org).

Mãe Senhora, pela inserção no Ilê Axé Opô Aganjú de Pai Balbino, onde Verger também teve cargos religiosos.

Podemos nos perguntar como teria sido vista a presença de Verger, como pessoa de fora, nestes contextos das tradições locais na época de sua chegada pelos seus interlocutores? Não é fácil imaginar, pois não era comum que pessoas de outros substratos sociais, menos ainda de outras nacionalidades e cor, estivessem inseridas neste meio.<sup>7</sup> De um lado, a sua presença e seu engajamento em mostrar uma Bahia pouco conhecida através das reportagens na revista *O Cruzeiro*, incluindo, além da Bahia, o Nordeste brasileiro repleto de tradições, saberes e riquezas culturais, foram percebidos como algo ousado e diferente. Mas, por outro, também teve quem o criticasse: uns por acharem que todas estas tradições e expressões não deveriam ser consideradas como cultura, por denominá-las ainda com o termo de folclore, outros por perceberem e interpretar esta sua convivência como um ato de intrusão. Isso nos leva à questão dos detalhes destas relações, em especial com o mundo do candomblé, já que por vezes foram e ainda são percebidas como conflitantes.

Nas discussões contemporâneas, especialmente antropológicas, sobre as estruturas assimétricas do poder e os novos papéis assumidos pelas pessoas protagonistas nas negociações culturais, muitas vezes vistas como subalternizadas no processo histórico de relações decorrentes do colonialismo, há muitas reflexões sobre os papéis antigos, posturas atuais e novas reivindicações, revendo estes papéis a partir de processos pós-coloniais ou da descolonização do pensamento. Sem poder aprofundar esta discussão, é importante perceber a posição de Verger: antes de existir a discussão destas questões, Verger já publicava seus livros e textos em lugares pouco comuns, fora do *mainstream* acadêmico, especialmente em países tidos como periféricos, e buscava evidenciar personagens de contextos sociais, historicamente vistos como menos importantes. Ele abordava temas a partir do levantamento de materiais pouco conhecidos ou usados na época – as suas próprias fotos, jornais, anotações de viajantes, histórias de vida de sujeitos específicos ou suas famílias – e usava formas de divulgação pouco comuns para suas pesquisas. Estas incluíam programas de rádio, projetos para discos

---

7 Sem querer reduzir a importância das pesquisas de Edson Carneiro, Arthur Ramos, Lorenzo Turner, Ruth Landes, Melville Herskovits, Donald Pierson, Roger Bastide e outros nos anos 1930 e 1940, acredito que a convivência de Verger teve uma importância bastante acentuada pela sua duração e profundidade.

com músicas, a criação de museus, exposições e a participação ativa das pessoas com as quais ele estava dialogando. Verger trabalhou muitas vezes com sujeitos historicamente invisibilizados e desenvolveu ações que iam além da documentação e produção de conhecimento científico, pois inseria as próprias pessoas nestes processos, beneficiando-as com os resultados de seus levantamentos, baseados em interlocuções a partir de décadas de vivência, observação e pesquisa. Nesta mesma linha de atuação se encaixa a sua iniciativa em levar sacerdotes brasileiros para a África e trazer pesquisadores africanos ao Brasil, e em retomar os diálogos com os agudás, descendentes de brasileiros, escravos libertos, retornados à África no final do séc. XIX.

Por outro lado, a inserção de Verger no mundo acadêmico também foi diferente dos caminhos mais comuns neste ambiente e onde ele, de certa forma, ocupou uma posição marginal. Ele ganhou uma bolsa de estudos para pesquisa acadêmica com quase 50 anos, defendeu a sua tese com mais que 60 anos, depois de ter sido incentivado de formalizar o seu vínculo com o mundo acadêmico, antes já tendo acompanhado vários amigos intelectuais de perto nas suas trajetórias acadêmicas institucionais. Verger foi um interlocutor, conselheiro, pesquisador de campo em tempo integral e, até, *alter ego* dos seus amigos mais próximos, visto com certa inveja pela sua suposta liberdade incondicional. Talvez o vissem assim por ele poder fazer o que eles não podiam, devido às suas amarrações acadêmicas e compromissos burocráticos: viajar muito, ficar por meses em outros países, manter sua independência por ser solteiro e possuir experiências em quase todos os continentes. (LÜHNING, 2012)

Estas projeções sobre a pessoa de Verger levantam a pergunta: quem teria sido, afinal, este homem com tantas experiências de vida, mas com pouca formação profissional formal? Muitas vezes as pessoas ficam na dúvida de como enxergá-lo: como artista/fotógrafo/intelectual/acadêmico, e até religioso, por ter sido iniciado como babalaô em 1953, ou ainda como uma mistura destas categorias. Ele seria mais historiador ou mais antropólogo, ou, ao contrário, simplesmente teria conseguido escapar das paranoias classificatórias do mundo acadêmico contemporâneo? Ele foi uma pessoa motivada pelos assuntos que o interessavam e que o faziam trabalhar mais em uma ou em outra área do conhecimento, usando as ferramentas metodológicas mais diversas.

Além disso, fica evidente a despreocupação de Verger com as categorias de seu pertencimento social, por sempre estar buscando diálogos com pessoas de todas as classes sociais, relativos aos temas que o interessavam, assim criando relações também mais simétricas com as pessoas, algo discutido e postulado no universo acadêmico apenas recentemente.

É importante ressaltar que muitas destas questões conflitantes sobre o perfil profissional e pessoal de Verger também existem no universo das percepções de suas relações com as religiões afro-brasileiras, que em grande parte pertencem à esfera da oralidade, tanto quanto estas próprias tradições. Portanto, da mesma forma que podemos encontrar pessoas do candomblé que se referem a ele com o maior respeito por terem-no conhecido neste universo, há outras que demonstram críticas que se referem em parte ao seu trabalho, em parte à pessoa em si. É óbvio que Verger despertou opiniões das mais diversas, como todas as pessoas que têm uma vida pública, mas não estamos nos referindo a este aspecto, mas a questões mais pontuais. O que se destaca no universo das várias opiniões sobre seu trabalho é que as pessoas de candomblé consideram importantes as publicações como *Ewé* (1995) e *Orixás* (1981), inclusive com suas fotos. Porém, muitos veem as fotos de rituais de iniciação como impróprias para serem mostradas publicamente, ao serem inseridas em livros ou exposições, por exemplo.

Podemos perguntar como Verger teria tirado as fotos que mostram cenas de festas ou eventualmente cenas mais reservadas? Certamente houve consentimento entre as partes, bem como respeito em relação a eventuais recusas. Verger comentava sempre que as poucas fotos tiradas em contextos de iniciação na Bahia em grande parte se concentraram em uma casa. Trata-se do pai de santo Cosme, oriundo de Recife e recém-chegado na Bahia nos anos 1940, que queria, segundo Verger, comprovar a sua seriedade como líder religioso frente aos baianos. E o registro visual lhe parecia ser uma forma de fazê-lo, por este motivo permitindo a documentação dos rituais de iniciação em sua casa, mesmo que durante décadas estas fotos acabaram não sendo divulgadas.

Uma contextualização desta questão com uma análise das fotos de Verger sobre este tema já foi realizada tanto em livros (CASTILLO, 2008; TACCA, 2008) quanto na exposição *O Brasil de Pierre Verger* em



2006/07,<sup>8</sup> propondo discutir a questão da visibilização e publicação de fotos do candomblé ou outras religiões afro-brasileiras no contexto social e cultural de suas respectivas épocas. A questão da visibilização de ritos internos e publicação de informações consideradas privativas tornou-se um divisor de águas na discussão sobre o candomblé e na atuação de Verger. Por muitos, esta divulgação, entendida como profanação e exposição indevida de rituais acessíveis exclusivamente aos mais velhos e preparados nos contextos da religião, é atribuída a Verger, mas, ao acatar esta opinião, estaríamos cometendo um equívoco.

Fazendo um resumo da questão: as primeiras fotos sobre o tema da iniciação surgiram em dois artigos nos anos 1950, uma na revista *Paris Match*, em francês, com fotos de Henry Clouzot e a outra na revista *O Cruzeiro*, com fotos de José Medeiros, resultado de uma visão que buscava apresentar o candomblé como ritual exótico e misterioso. (LÜHNING, 2004) Ambos apelavam a estereótipos na condução destes artigos que causaram um rebuliço em Salvador, devido às fotos extremamente sensacionalistas, com muitas cenas mostrando sangue na manança de animais. Em 1949, Verger tinha publicado um artigo sobre o candomblé em parceria com seu amigo Roger Bastide na revista *Cigarra*, que se destaca pelo cuidado com que trabalha a questão do segredo, tanto no texto quanto nas imagens, trazendo “uma primeira visualidade positiva da religião nos meios de comunicação de massa no Brasil.” (TACCA, 2008, p. 81) Verger tinha recebido propostas para fazer uma reportagem sobre este tema também para a revista *O Cruzeiro*, o que recusou por não aceitar a visão que se pretendia passar do candomblé. Devido à sua recusa, a revista procurou outro fotógrafo de renome para realizar a empreitada, que chegou a ser realizada a partir do conceito de “furos jornalísticos”, com um tom sensacionalista em relação ao candomblé que causou a mencionada reação negativa no universo do candomblé. O artigo de repúdio ao ocorrido, escrito por Pierre Verger e o jornalista Odorico Tavares, não foi publicado pela revista *O Cruzeiro*.

Propostas para Verger mostrar ou publicar fotos do contexto do candomblé não faltaram e algumas fotos foram incluídas no livro *Dieux d'Áfrique*, publicado em 1954 na França, embora sem incluir fotos do

---

8 A exposição *O Brasil de Pierre Verger* inseriu um módulo que discutiu a visibilização de contextos privados do candomblé em dimensão histórica, organizado por Lisa Castillo e Nicolau Pares (2006) (ver nota 10).

contexto da iniciação como até tinha cogitado antes, mas deixou de fazê-lo em respeito aos seus amigos do candomblé.<sup>9</sup> Depois disso, Verger colocou uma série de dez fotos no livro *Orixás*, apenas em 1981. Ao fazê-lo, parece que ele estava imbuído da convicção de querer mostrar a complexidade e seriedade das religiões, incluindo fotos da iniciação, mas sem banalizá-las ou enxergá-las apenas como algo exótico, como tinha sido feito pelas publicações anteriores. Mas, como coloca Castillo e Pares (2006), apesar das restrições em relação à presença das fotos, o livro *Orixás*, para muitas pessoas, tornou-se um livro de referência sobre o candomblé, lembrando que foi publicado em uma época na qual ainda existiam poucas informações sérias sobre as relações Brasil-África em relação ao universo religioso. Especialmente aquelas pessoas que querem se aproximar ao candomblé, mas vem de contextos sociais historicamente sem familiaridade com as religiões afro-brasileiras, enxergam neste livro uma fonte de informação para sua aproximação ao mundo religioso.

Além disso, há uma nova geração de iniciados que busca incluir leituras sobre a religião que pretendem abraçar, incluindo os livros de Verger, além de outros autores mais recentes, como possibilidade de completar sua vivência que, sem dúvida, continua sendo fundamental. Porém, neste contexto, precisa ser lembrado também que, a partir dos anos 1980, fotos da esfera mais interna do candomblé começaram a ser utilizadas pelas igrejas neopentecostais como forma de atingir a imagem do candomblé. Estas construíram parte de sua imagem pública, filosofia e retórica a partir de sua oposição ao candomblé, arrebanhando parte de seus adeptos entre fieis do candomblé, o que traz um agravante para o aspecto da visibilidade de rituais internos, antes discutida.

Podemos nos perguntar como estas questões complexas em relação ao uso de fotos, bem como das informações coletadas por Verger referentes aos conhecimentos tradicionais iorubás e da cultura africana/afro-brasileira, de forma geral, estão sendo inseridas no diálogo da Fundação com a sociedade e, em especial, com o candomblé hoje. Para refletir sobre isso é necessário apresentar as atuais formas de relação e atuação da Fundação com a temática religiosa e o universo do candomblé, seja mostrando-o para pessoas leigas ou dialogando com pessoas ligadas diretamente ao seu universo.

---

9 Ver detalhes sobre esta questão no livro de Le Boulter (2002, p. 221- 224).

## Relações entre a Fundação Pierre Verger e as religiões afro-brasileiras

Mesmo que a temática afro-brasileira seja muito mais abrangente do que a questão religiosa em si, é esta última que mais é requisitada à Fundação, além de existir uma ênfase na busca das representações imagéticas deste tema. É curioso observar que a relação de Verger e, por extensão, a da Fundação com as religiões afro-brasileiras é vista e avaliada pelos mais diversos ângulos, chegando a posições, por vezes, diametralmente opostas. Assim, há muitas pessoas que pensam que a Fundação estaria trabalhando apenas com temas ligados a aspectos religiosos da cultura afro-brasileira, especialmente ao candomblé. Mais do que isso, muitos acreditam que o ambiente físico da instituição, repleto de plantas, árvores e ervas medicinais na pequena horta contígua, seria em si o local de um terreiro. Esta visão, expressando a ideia de uma identidade de cunho exclusivamente religiosa, os faz enxergar a instituição como imprópria para ser frequentado por pessoas que seguem outras religiões, mas gostariam de participar, por exemplo, de uma das atividades de cunho educativo e artístico no Espaço Cultural. Por outro lado, há pessoas de candomblé que consideram que a Fundação não deveria veicular as fotos tiradas por Verger no universo do candomblé, por ser um assunto restrito e pelo fato da Fundação não ser uma entidade religiosa. Mas, entre estes dois extremos existem outras posições que valem a pena serem consideradas. Quem, afinal, dialoga com a Fundação? E a Fundação, por sua vez, dialoga com quais universos?

É muito comum chegarem solicitações da parte das casas de candomblé retratadas por Verger, bem como de outras casas de culto em busca de documentações fotográficas, sejam para comprovar sua existência em um determinado local, evidenciar possíveis mudanças ocorridas no espaço físico ou mostrar antigas lideranças religiosas. Em geral, as expectativas de existirem estes documentos visuais, ou então anotações escritas no acervo, são muito maiores do que a real existência destes documentos no nosso acervo, pois ele só representa os lugares que fizeram parte da trajetória pessoal de Verger.

Mas não são somente pessoas do universo do candomblé que procuram informações sobre as religiões: nos últimos anos houve inúmeras solicitações relativas a fotos ligadas às religiões afro-brasileiras para

serem incluídas em livros escolares, publicações acadêmicas, catálogos, documentários para a TV pública: as aplicações são as mais diversas. Em cada um destes casos é analisada a abrangência da publicação pretendida, muitas vezes avaliada a foto em relação ao texto que a acompanha para garantir o uso mais respeitoso possível. Muitas vezes, as fotos solicitadas são vetadas ou substituídas por outras pela instituição, considerando que a visão que se pretende passar reforçaria apenas estereótipos ou exporia mais do que ajudaria a construir uma reflexão mais profunda, contribuindo realmente para uma percepção menos “exótica” do candomblé. Neste sentido, a Fundação tem evitado ao máximo a liberação do uso de fotos que poderiam causar constrangimento ou exposição desnecessária às religiões, embora exista uma busca acentuada por estas fotos por instâncias externas. Possivelmente, esta foi causada pela visão sensacionalista, instalada desde a época dos artigos dos anos 1950, já mencionados. Assim, várias das fotos sobre o candomblé, especialmente aquelas diretamente ligadas ao contexto da iniciação, há alguns anos ainda presentes na galeria de fotos no site da Fundação, foram posteriormente retiradas, devido às discussões sobre o tema e um novo posicionamento da instituição. Este também impulsionou a escolha de um dos módulos da exposição *O Brasil de Pierre Verger*, abordando a representação imagética das religiões como contribuição para a discussão do tema.<sup>10</sup>

Percebe-se que é uma grande responsabilidade tratar da forma acertada o acesso às imagens de contextos religiosos, sejam-nas de rituais internos ou não. No bojo desta questão também aparece outra questão: a dos direitos autorais. É importante ressaltar que os valores que a Fundação recebe de direitos autorais referentes ao uso de imagens ou da venda de livros são fundamentais para garantir a manutenção do legado que ela administra. Ou, com outras palavras: o acervo só continuará disponível se ele for devidamente cuidado, o que requer verbas, que em grande parte são oriundas dos próprios direitos autorais cobrados pelo uso dessas fotos.<sup>11</sup> Sendo a Fundação uma instituição sem fins lucrativos, também não poderia ser diferente: ela transforma

---

10 Ver o texto detalhado de Castillo e Pares (2006) sobre o tema no catálogo homônimo da exposição.

11 O acesso ao restante dos materiais e serviços disponíveis, como a biblioteca e as atividades do Espaço Cultural, é gratuito, o que não exclui também necessidades constantes de conservação e manutenção.

aquilo que recebe através dos serviços prestados ao público em geral em novas ações.

Porém, relativo a este assunto, deve ser ressaltado que se busca atender as casas de candomblé de forma individualizada, especialmente quando se trata de fotos das próprias casas requerentes. Mesmo assim, não é fácil achar as medidas certas: as relações entre a instituição, como detentora dos direitos de autor sobre as fotografias, e os contextos documentados, religiosos ou não, muitas vezes são intrinsecamente ligadas às expectativas de direito de imagem da parte das pessoas retratadas ou dos descendentes das mesmas. Trata-se de uma equação que precisa ser entendida como parceria, pois, de fato, ambos os lados só podem usufruir plenamente da existência das fotos ao reconhecer que elas existem a partir desta relação complexa.

A Fundação considera importante a escolha acertada de fotos para que seja possibilitada uma reflexão mais consciente sobre a temática, especialmente em livros dirigidos a crianças. Saltou aos olhos o aumento deste tipo de solicitação após a implantação da Lei 10.639/2003,<sup>12</sup> que trouxe para muitas editoras a necessidade de buscar fontes visuais para a construção dos novos olhares e das discussões decorrentes sobre a história da cultura afro-brasileira. Esta demanda continua em alta, pois até hoje continua sendo difícil realizar documentações fotográficas em contextos religiosos, o que torna preferível usar fotos já existentes, como é o caso daquelas presentes no acervo da Fundação.<sup>13</sup>

Mas, existem ainda outras inserções da temática afro-brasileira e religiosa nas ações da Fundação: há muitos pesquisadores, ligados a casas de candomblé ou não, com interesse em temas específicos, como informações sobre plantas, orixás específicos ou o jogo da adivinhação e consultam os materiais disponíveis no acervo. Estas buscas também são potencializadas pela presença de uma pessoa do candomblé entre os colaboradores da Fundação. Trata-se de uma ebómin que trabalhou

---

12 A Lei 10.639/2003, completada, mas não substituída pela Lei 11.745/2008, tem como objetivo a inserção dos temas da história africana e culturas afro-brasileiras e indígenas no âmbito do ensino regular das escolas brasileiras, um grande desafio lançado, mas ainda sem ter alcançado os resultados esperados, apesar dos vários anos de existência das respectivas leis.

13 Também deve ser mencionada que sempre são recebidas solicitações para doação de livros de Verger sobre a temática do candomblé ou outros temas, tanto de particulares, adeptos do candomblé, quanto de representantes de terreiros, casas de umbanda e escolas que desejam instalar bibliotecas, o que é atendido dentro do possível, quando a solicitação visa usos coletivos dos livros.

com Verger nos últimos três anos de sua vida na catalogação das fotos do universo afro-brasileiro e africano, elaborando as legendas dessas imagens. Este trabalho e a permanência desta pessoa no quadro da Fundação permite hoje uma interlocução importante sobre os temas ligados às religiões afro-brasileiras e africanas, a partir desta dupla inserção: seu trabalho com Verger e sua vinculação pessoal ao candomblé há mais de 40 anos. Isso também traz extensões para o trabalho do Espaço Cultural como será mostrado no final do texto.

## **Trançando os laços – discussão final:**

Para discutir as relações da obra de Verger e da atuação da Fundação com o universo da cultura afro-brasileira e, em especial, com os contextos religiosos, é importante considerar uma questão de ordem temporal em relação à obra visual: as fotos de Verger são de uma época na qual não era comum tirar fotos, devido à pouca acessibilidade ao equipamento e o alto custo. Assim, as imagens tiradas por ele devem ter adquirido um valor de destaque social para as pessoas retratadas já no momento de sua realização. Isso fica perceptível através das falas de pessoas de todos os contextos sociais que relataram com orgulho que ainda guardam suas fotos tiradas por Verger e que receberam como forma de dividir aquele momento especial. Mas a importância daqueles registros obviamente transcende aquele instante e mantém sua importância histórica até hoje: as fotos tornam-se raros registros documentais de contextos específicos, além de esteticamente bonitas, e representam a época da busca por reconhecimento da religião do candomblé ou de outros contextos culturais afro-brasileiros diversos.

Mas o que foi observado e documentado por Verger em imagens e textos na sua época, naquele período ainda era algo pouco percebido em relação à sua real importância. Deve ser lembrado que Verger chegou ao Brasil no final do período da perseguição aberta ao candomblé, tendo documentado este universo, digamos, ainda na “contramão” dos gostos e das aceitações da sociedade da época. Desde então, as religiões afro-brasileiras ganharam uma aceitação maior e sua inserção em uma sociedade que se declara pluriétnica e aberta em relação à diversidade religiosa. E, ao mesmo tempo, estas mesmas religiões viram-se confrontadas com uma era de alta tecnologia e a inserção social de muitos

dos seus adeptos em contextos muito diferentes daqueles dos anos 1940 e 1950. E, desta forma, tornaram-se sujeitos a pressões de uma sociedade capitalista industrial que trouxe várias consequências para os hábitos culturais também. Se na época de Verger era uma absoluta exceção alguém tirar fotos, nas últimas décadas o acesso à fotografia tem se tornado comum e, no novo milênio, até visceral para a geração dos jovens, algo que Verger não alcançou, pois este processo acelerou-se após sua morte.

Estas mudanças trouxeram desdobramentos para a relação entre as fotos e os fotografados por Verger. Assim, as fotos de Verger hoje estão sendo vistas a partir de um novo paradigma conceitual visual existente, cunhado pela efemeridade, trocas instantâneas com cópias e recortes, e as consequências imprevisíveis de uma exposição constante das pessoas representadas nos mais diversos meios, incluindo os virtuais. Isso traz também novas demandas e expectativas em relação a direitos, o valor monetário ou simbólico de uma foto e o alcance da visibilidade em tempos que vão muito além do conceito da obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica discutida por Walter Benjamin (1994). Mas, há de se convir que, em relação à obra de Verger, estas novas expectativas, e até cobranças, em geral, partem de pessoas que não tiveram contato pessoal com Verger e conhecem pouco o percurso de sua vida. Assim, é possível observar uma dissociação entre o autor e a sua obra que entrou em um plano de discussão permanente, devido ao seu valor estético e patrimonial, um termo ainda não usado na época de Verger.

Pois as fotos também possuem um valor histórico patrimonial que hoje está sendo procurado por muitas pessoas, mas, em geral, a partir do olhar contemporâneo sobre o papel da fotografia. Parece que alguns dos momentos mais tensos nas negociações da Fundação Pierre Verger com o universo das religiões afro-brasileiras foram decorrentes desta sobreposição de diferentes momentos históricos, do papel da representação fotográfica hoje e de um discurso mais acirrado de representatividade e dos direitos e expectativas dela decorrentes. Assim, a documentação cultural realizada por Verger, por ele mesmo declarada como vontade expressa de contribuir para a compreensão da complexidade e importância das culturas africanas, especialmente a iorubá, que acabou conhecendo mais a fundo, hoje se tornou uma ação de preservação cultural. Isso, obviamente, traz responsabilidades e compromissos

para a instituição que o representa hoje, bem como várias possibilidades de uso para os interessados nesta vasta obra. Mas o trabalho realizado pela Fundação também transcende os usos da obra material do acervo documental e ganha outras feições e possibilidades de aplicação.

As atividades culturais realizadas no Espaço Cultural Pierre Verger apontam para o caminho de preservação cultural não como uma permanência estática de representações ou valores, mas sim como uma conscientização em relação ao pertencimento a contextos culturais que expressam aquilo que foi documentado por Verger. Esta afirmação leva as nossas reflexões para o plano da arte-educação que fomentam as diversas ações dentro do Espaço Cultural e fora dele, incluindo parcerias com as escolas públicas no entorno da instituição. É importante ressaltar que a cultura afro-brasileira com seus terreiros, afoxés e grupos de samba, que até os anos 1980/90 era muito presente no cotidiano do bairro, escolhido por Verger para morar em 1960, hoje apresenta expressões culturais diferentes. Decorrente disso, a percepção da identidade cultural local pelos seus moradores mudou bastante, não por último, devido ao aumento considerável do número de igrejas protestantes, especialmente neopentecostais, que criaram outra relação com as tradições afro-brasileiras, caracterizada pelo esquecimento. Este cenário novo traz consequências até para a aplicação da Lei 10.639/2003, oferecendo obstáculos na abordagem da temática africana e afro-brasileira em várias escolas do bairro, especialmente por parte daqueles alunos e seus pais que mudaram de religião. Este quadro já gerou situações de intolerância religiosa, o que coloca os adeptos das religiões afro-brasileiras novamente em uma situação tensa. Mas tão grave quanto isso é o processo de silenciamento relativo ao papel das tradições culturais, incluindo as religiões, o que requer um processo consciente para apontar essa situação e realizar ações para trabalhar esse universo de forma constante e consciente.

Neste sentido, as atividades realizadas pela Fundação no seu Espaço Cultural contribuem para a discussão, a reflexão e a realização de ações que trabalhem de forma didática e criativa com os conteúdos que podem tangenciar o conteúdo religioso, mas em geral abordam mais os aspectos culturais das tradições afro-brasileiras do que os da religião. Mas há de convir que dança, percussão e estética também estão presentes no âmbito religioso, o que constitui importantes pontos de



contato entre ambos os universos. Também há jovens que se interessam pelas questões religiosas por entenderem que a trajetória do instituidor e sua obra, bem como o trabalho com a cultura afro-brasileira de forma geral permitem um aprofundamento, ainda mais porque vários deles até pertencem a estas religiões. Neste sentido, cabe à Fundação uma posição de mediação entre o cultural e o religioso, entre a história e a atualidade. Para as pessoas que querem se aproximar ao universo da religião ou tirar dúvidas em relação a aspectos históricos, o acervo da instituição e seu trabalho atual permitem uma aproximação ao tema que nem sempre seria possível fazer em outros lugares, a não ser nas próprias casas de culto. Só que estas têm seus procedimentos tradicionais e hierárquicos em relação à aquisição de conhecimento, em geral, bastante rígidos, e, portanto, o ambiente educacional do Espaço Cultural permite um meio termo importante para essas pessoas, inclusive jovens, que buscam primeiras informações.

Essa relação intrínseca entre religião e cultura e a tênue diferença em relação às suas especificidades traz o desafio constante de dimensionar as atividades realizadas pelo Espaço Cultural, seja no seu espaço físico, seja fora dele. Com este intuito são realizadas atividades que trabalham com histórias afro-brasileiras, incluindo também histórias de orixás, contadas nas escolas do bairro e na instituição.<sup>14</sup> Já a pequena horta com plantas medicinais, ligadas aos conhecimentos e tradições sobre o uso doméstico de plantas com propriedades medicinais, procura manter conhecimentos, até pouco tempo atrás bem presentes na cultura local, mas por muitos menosprezados, devido à presença hegemônica da indústria farmacêutica na vida das pessoas. Outras atividades<sup>15</sup> juntam receitas tradicionais da cozinha baiana com o ato de contar a sua história em formato lúdico, incluindo aspectos de educação alimentar, envolvendo crianças. Nesta mesma proposta de visibilização e conscientização inserem-se outras oficinas<sup>16</sup> que trabalham a questão da expressividade inscrita na memória corporal do afrodescendente, a formação cidadã de crianças com valores específicos e discutem a autopercepção e autoestima, em especial da mulher negra, preferencialmente em relação

---

14 É o caso do projeto Ação Griô (MinC), realizado durante dois anos em escolas e continuado no Espaço.

15 Trata-se da oficina Cozinhando História(s), criada especialmente para o público infantil.

16 Trata-se das oficinas de Dança Afro, de Capoeira Angola e de Estética Afro.

ao cabelo. Mas este mesmo foco permeia também as ações realizadas em outras oficinas que incluem módulos sobre a história do bairro, a partir de entrevistas, a concepção de jornais e brochuras do próprio material levantado nas oficinas, por exemplo, das receitas acima mencionadas.<sup>17</sup> Todas essas ações são processos conscientes de formação e construção de noções sobre o universo cultural local, tão fortemente cunhado pelas tradições afro-brasileiras, incluindo em parte o universo religioso, hoje novamente correndo o risco de serem invisibilizadas pela sociedade. Mas elas são visibilizadas e experimentadas de forma positiva pelas oficinas oferecidas no Espaço Cultural.

É sabido que, devido a esta situação da invisibilidade social, algumas casas de candomblé ou instituições próximas a elas têm buscado o caminho da atuação política, outras os caminhos da educação e atuação cultural, cada instituição conforme as suas prioridades.<sup>18</sup> Poderíamos dizer que a Fundação, através de seu Espaço Cultural, compartilha deste mesmo caminho: apesar de não ser uma instituição religiosa e não pretendendo ser vista como tal, faz um trabalho de valorização deste universo através de suas ações, incluindo neste processo pessoas de todas as faixas etárias, literalmente dos 6 anos aos 60, 70 e até mais idade. É importante ressaltar que para este trabalho não há precedentes metodológicos ou pedagógicos, pois todo o processo é concebido a partir da filosofia da instituição e das necessidades do contexto social ao redor, incluindo, sempre que possível, os materiais disponíveis na instituição para a concepção das oficinas.

Isso significa que a Fundação está construindo há mais que 10 anos também uma proposta de contribuição social através de ações educacionais. Ela ocorreu inicialmente de forma tímida e experimental, aos poucos mais consciente da importância deste papel de diálogo com o duplo patrimônio: o do instituidor – fotográfico e em obras escritas – e o das próprias tradições culturais afro-brasileiras ao redor. Acredita-se que esta atuação sociocultural com ênfase na arte-educação é mais um ponto importante no diálogo com o universo cultural afro-brasileiro,

---

17 Trata-se de atividades realizadas pelas oficinas de Cultura digital e de Produção de texto.

18 Pensemos nas relações entre religião e cultura experimentadas pelo Ilê Axé Opô Afonjá com seu projeto de educação formal dentro do espaço do terreiro, as ações culturais e religiosas do Ilê Aiyê na Liberdade, o contexto comunitário das ações criadas por Carlinhos Brown no Candeal ou as ações de cunho socioeducativo e político do Ilê Axé Oxumaré, entre vários outros em Salvador.

incluindo o religioso. Neste sentido, entende-se o trabalho realizado como uma ponte entre contextos tendencialmente engessados, incluindo diferentes credos religiosos, que nem sempre conseguem dialogar, e escolas que, de alguma forma, tentam trabalhar estas temáticas de cunho patrimonial. Mas, muitas vezes, elas estão sem a necessária motivação ou preparação do seu corpo docente para tal. Na relação de forças entre estes contextos, sejam educacionais, escolares ou religiosos, fica evidente que o enfoque cultural educacional da aplicação do trabalho de Verger no contexto comunitário permite abrir portas e construir diálogos importantes, não por último, devido à constante necessidade de aprender a ter respeito pela diversidade de formas de ser e crer, um dos lemas de Verger na sua longa vida.

Vimos, portanto, ao longo das reflexões deste texto que as relações da Fundação com o universo da cultura afro-brasileira, em geral, e suas religiões, em especial, pertencem a várias esferas de diálogo, inserção e aplicação, alimentadas pelos vários setores de atuação da Fundação. Temos consciência da difícil missão de trabalhar com valores culturais pautados em trajetórias históricas e contemporâneas de sujeitos até hoje muitas vezes invisibilizados com importantes contribuições de conhecimentos tradicionais, ao lidar com diversos universos sociais da negociação dos papéis sociopolíticos. Esta situação nos obriga a manter constantemente a discussão sobre os melhores caminhos possíveis para trabalhar com o legado de Pierre Fatumbi Verger, o que requer reflexões coletivas entre todos os envolvidos nesse processo: dirigentes, funcionários e educadores. Concomitantemente, exige uma percepção aguçada das constantes transformações sociais e políticas que envolvem os interlocutores da instituição, sejam pessoas de candomblé ou pesquisadores, crianças, professores ou escolas, jornais, TVs ou editoras, que levam a ajustes sempre necessários na construção de parcerias. E estas, com certeza, também são pautadas no constante compromisso com a pessoa que deixou o seu legado e com as pessoas que dialogaram com ele e dialogam até hoje conosco, mantendo olhares cruzados.

## Referências

BASTIDE, R.; VERGER, P.; MORIM, F. (Org.). *Filhos de Xango: correspondências*. São Paulo: EDUSP, (no prelo)

- BENJAMIN, W. *Magia e Técnica: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 165-196.
- CASTILLO, L. E. *Entre a oralidade e a escrita*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- CASTILLO, L. E.; PARES, L. N. Cultos Afro-brasileiros. Os limiães elusivos do segredo. In: BARADEL, A. (Org.). *O Brasil de Pierre Verger*. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2006. p. 203-210.
- LE BOULER, J. P. *Pierre Fatumbi Verger, um homem livre*. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2002.
- LÜHNING, A. Pierre Fatumbi Verger e sua obra. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 21/22, p. 315-364, 1998/99.
- LÜHNING, A. (Org.) *Pierre Verger: repórter fotográfico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- LÜHNING, A. *Verger, Bastide e Métraux: três trajetórias entrelaçadas*. *Revista USP*, São Paulo, n. 96, 2012.
- MATOS, T. C. *Correspondências pessoais ajudam a criar instituições*. Pierre Verger e o Museu Afro-Brasileiro e sua rede de colaboradores (1972-1976). Dissertação (Mestrado Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos) - Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.
- MÉTRAUX, A.; VERGER, P. *Le pied à l'étrier, correspondance 1946-1963*. Paris: Jean-Michel Place, 1994.
- POSSA, C. M. de M. *Estudio de la obra fotografica de Pierre Verger*. 2006. Tese (Doutorado em Artes) - Universidade de Barcelona, Barcelona, 2006.
- REIS, J. J. Verger historiador. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 18 fev. 1996.
- ROLIM, I. C. P. *Primeiras imagens: Pierre Verger entre burgueses e infreqüentáveis*. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade São Paulo, São Paulo, 2009.
- SOUTY, J. *Pierre Fatumbi Verger: do olhar livre ao conhecimento iniciático*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.
- TACCA, F. de. *Imagens do sagrado*. Campinas: Ed. Unicamp, 2008.
- VERGER, P. *50 Anos de fotografia*. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2012.
- VERGER, P. *Dieux d'Áfrique*. Paris: Paul Hartmann, 1954.
- VERGER, P. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 1981.
- VERGER, P. *Ewe. As plantas na sociedade iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VERGER, P. ; LODY, Raul (Org.). *O Japão de Pierre Verger*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2008.

VERGER, P. ; BARSANA, T. V. G. (Org.). *Filipinas*. Brasília: Fundação Pierre Verger, 2009.



# Nkisi, capoeira e samba: contribuições da cultura bantu à sociedade brasileira.

Taata Dya Nkisi Anselmo Santos Minatojy

## Introdução

Devido à necessidade de mão de obra para o desenvolvimento do novo mundo, e devido ao fracasso com a tentativa de escravizar os indígenas nativos do Brasil, tem início o processo de escravização dos negros do continente africano e também tem início uma das maiores diásporas que se tem conhecimento até os nossos dias. Entre os séculos XVI e XIX, milhares de africanos são deportados para o novo mundo, sendo que 4 milhões para o Brasil. Esta viagem cruel foi acobertada pelo silêncio de muitos e pela cumplicidade dos dominadores europeus no novo mundo, ocasionando um enorme fosso na história da humanidade e em especial na nossa história. (DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2004)

A travessia forçada do Atlântico se inicia no século XVI, com uma população composta em sua grande maioria por negros oriundos de tribos da África subsaariana e que tinham em comum a língua, que apesar da sua grande diversidade, pertenciam ao mesmo tronco linguístico chamado de protobantu, falado no continente africano há mais de 5 mil anos.

A denominação bantu deve-se ao pesquisador W. Bleek que, visando identificar esta população que falavam línguas aparentadas, utilizou-se da palavra *muntu*, que em kimbundo significa “pessoa no singular” e utilizou o prefixo *ba* que indica plural. Assim sendo, bantu significa pessoas, comunidade, população e/ou grupo de pessoas. Desta forma podemos entender que a palavra bantu não significa nenhuma etnia, mas sim um grupo de pessoas que falam línguas aparentadas. (CASTRO, 2001)

Chegando ao Brasil, os negros bantu foram recebidos pelos indígenas falando tupi-guarani e os dominadores falando o português, assim sendo bastante complicado estipular um diálogo a partir destas diferentes línguas, fazendo com que se criasse uma língua que fosse de fácil entendimento para todos. (CASTRO, 2001)

Instalados no Brasil, convivendo com a barbárie do sistema escravagista e sofrendo na própria pele os castigos físicos e emocionais impostos pelo sistema, surge a necessidade do desenvolvimento de atividades que os remetessem aos seus hábitos e costumes praticados no continente africano, e que precisavam ser revividos e transformados num elemento importante para a manutenção das suas tradições.

A cultura africana, de um modo geral, é muito rica e de uma beleza plástica ímpar, o que muitas vezes nos leva a buscar entendimento para estas manifestações tão antigas na própria construção da história da humanidade. A falta de visibilidade faz com que a cultura africana seja difundida inadequadamente entre nós, inclusive com o atenuante de que a sustentação da história da humanidade está depositada na tradição romana, grega e egípcia, sendo esta última desenvolvida em continente africano, sem enfatizar este fato que nos faz crer que as manifestações culturais e religiosas trazidas ao Brasil pelos escravizados africanos pode remontar desta época.

Apesar de ser um povo que sempre foi organizado politicamente e que a própria história nos traz narrativas das suas grandes conquistas como, por exemplo, a história da Rainha Nzinga (Ngola Nzinga Mbande – 1583/1663) que mantinha um exército de guerreiros denominados Jagas, conhecidos pela sua postura severa, na maior parte das vezes com instintos de crueldade no trato com os inimigos e que deram origem aos Kilombos, espaços de confinamento e treinamento destes guerreiros que combatiam incansavelmente na defesa das causas em que acreditavam.

Talvez por ser um povo de origem rural, pacífico, detentores dos conhecimentos na área de plantio e cultivo da terra, inclusive trazendo para o Brasil técnicas agrícolas que foram extremamente importantes para o desenvolvimento agrário de nosso país, foi retratado na história afro-brasileira equivocadamente como um povo sem garra para lutar pelos seus ideais de liberdade e pela defesa de suas tradições, muitas



vezes sendo taxados de aculturados, pacíficos em demasia e importadores de culturas alheias.

O tráfico de escravos era uma atividade rendosa para os portugueses. Os próprios reis africanos ou os chefes de tribos ofereciam à venda prisioneiros de guerra ou pessoas de seu próprio povo (por vingança). Têm-se notícias que, na Bahia, chegaram até princesas africanas como escravas.

Capturados nas mais diversas situações, como nas guerras tribais e na escravização por dívidas não pagas, os primeiros escravos africanos provinham de Angola e Guiné e eram transportados nos chamados navios negreiros. Esses navios destinavam às cidades do Rio de Janeiro, Salvador, Recife e São Luís, e delas eram transportados para as regiões mais distantes. Durante as viagens, muitos escravos morriam em decorrência das péssimas condições sanitárias existentes a bordo e pela superlotação. Quando desembarcavam em solo brasileiro, eram separados todos os escravos que mantinham um laço em comum no continente africano, principalmente se pertencessem ao mesmo grupo familiar, a mesma tribo ou mesmo que já tivesse qualquer tipo de convivência ou amizade entre si, anterior à escravidão, como forma de prevenir rebeliões. Os mais fortes e saudáveis eram os mais valorizados e vendidos nos mercados conhecidos. O comércio de escravos era tão importante, que a cidade de Tombuctu (hoje no Mali) chegou a ser uma das mais prósperas da África Ocidental no século XVI, porque era um entreposto deste tráfico e movimentava grande quantidade de dinheiro. (BURLAMAQUE, 1988)

Apesar de constituírem-se na grande maioria de escravizados trazidos forçosamente ao Brasil, do século XVI ao final do século XVIII, não demorou muito para que o povo Bantu percebesse que, por mais que quisesse, não conseguiria mudar aquela situação através de revoltas e enfrentamentos pois saíam sempre em desvantagem, porém, apesar de partilharem deste pensamento, ocorreram diversos focos de resistência, que trouxeram muita luta e dor para o povo escravizado, com pouco benefício concreto para este povo.

Lutas como a revolta dos búzios ou dos alfaiates, ocorrida em Salvador em 1798, que tiveram o objetivo de promover a igualdade entre todos da sociedade, aspirando princípios iluministas da revolução francesa, visando promover uma convivência harmoniosa entre os

diferentes, que acabou encontrando traidores entre os próprios revoltosos, ocasionando a morte cruel de seus mentores João de Deus do Nascimento, Lucas Dantas de Amorim Torres, Manuel Faustino Santos Lira, Luís Gonzaga das Virgens e Veiga, além de deportar muitos militantes para locais insólitos no continente africano, ou seja: o mesmo que condená-los a morte.

A partir das grandes perdas sofridas, perceberam que tinham que desenvolver estratégias mais sutis, porém muito eficientes, para que pudessem manter vivas suas tradições e poder sobreviver em meio a tanto sofrimento sem esquecer sua origem. Começaram a criar dentro das igrejas, pois o catolicismo era predominante e influente nesta época, as irmandades de povos negros escravizados com o objetivo secreto de, através de contribuições financeiras de cada um, poder comprar a alforria de outros que, ao tornarem-se livres, começavam a desenvolver atividades profissionais mais rentáveis, aumentando dessa forma sua contribuição para a causa. Dessas contribuições saíam também o auxílio para aquelas escravas que ficaram viúvas, para aquelas crianças que perderam seus pais ou responsáveis, para que pudessem oferecer um funeral digno àqueles que tinham seus corpos abandonados à flor da terra para que os animais viessem comer-lhes as carnes.

Dizem que deste sistema financeiro chamado entre os escravizados de “caixa” é que surgiu a ideia da Caixa Econômica Federal que existe até os nossos dias.

Como as celebrações na tradição bantu ocorrem com música, toques e danças, tem início aí também o desenvolvimento de atividades culturais que remetiam todo este povo à sua memória coletiva, procurando manter vivas suas crenças sem, no entanto, divergir diretamente daquilo que estava sendo imposto à todos pelos dominadores. Desta forma tem início, durante as festas religiosas católicas, uma maior participação do povo escravizado nas mesmas, inclusive com a presença do sincretismo religioso, que também foi uma forma sutil e inteligente de cultuar as divindades de origem africana comparando-as com um santo católico. Desta forma, quando na igreja estavam acontecendo as comemorações como a festa de São Jorge, por exemplo, os escravizados estavam cantando e dançando em louvor a Mutalombô (similar a Oxossi na tradição iorubá); quando se festejava Santa Bárbara (Bambulusema em Angola e Iansã na tradição iorubá); ou quando se festejava São Roque e

São Lázaro (Kavungo/Nsumbo em Angola e Obaluaiê/Omolu da tradição iorubá) e assim por diante.

Destas irmandades criadas nas igrejas católicas, a mais antiga é a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, fundada por povos de tradição bantu e que até os nossos dias é descrita desta forma:

A Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora às Portas do Carmo, ereta canonicamente na Capital do Estado da Bahia, na Igreja de Nossa Senhora do Rosário, Praça José de Alencar, s/nº, Pelourinho, fundada no ano de 1685 e elevada à categoria de Ordem Terceira em 02 de julho de 1899, é uma associação religiosa, sem fins lucrativos, de pessoas católicas de ambos os sexos, de cor negra, de conduta ilibada e que praticam como bons cristãos os mandamentos de Deus e da Igreja. Ao longo do tempo esta Irmandade acabou por adquirir um cunho cultural, já que sempre foi um espaço de fortalecimento de identidade e preservação da cultura afro – brasileira. (AGRADECIMENTOS..., 2010)

Quando perceberam que estavam sendo vistos pelos dominadores como pessoas católicas de ambos os sexos, de cor negra, de conduta ilibada e que, como bons cristãos, praticavam os mandamentos de Deus e da Igreja, aproveitaram-se desta prerrogativa e começaram a desenvolver atividades culturais que os remetesse ao continente africano sem, no entanto deixar que ninguém os percebessem, especialmente os dominadores. Esta era uma estratégia muito inteligente e sutil que, de certa forma, acabaria fazendo com que os escravizados de outras etnias africanas e os próprios dominadores os julgassem como pessoas sem cultura própria e sem natureza para enfrentamentos, ou seja, jamais lutariam pelos seus direitos. Este é o ponto de partida para que os povos de tradição bantu possam ser entendidos em suas intenções e ideais.

## **As manifestações sobreviventes na Diáspora**

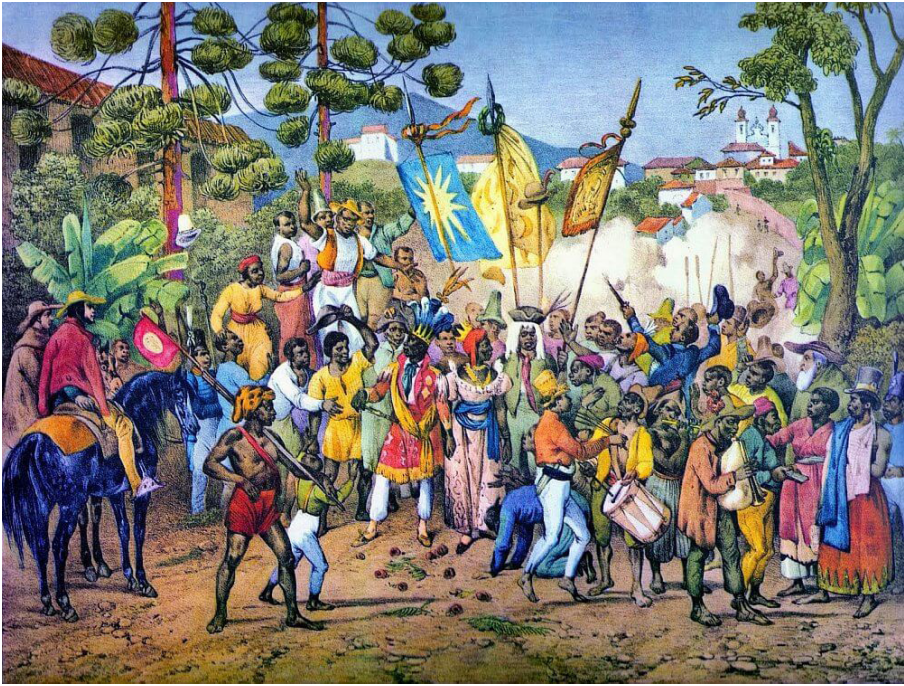
A Congada indubitavelmente é a representação mais importante para estes escravizados de origem bantu, pois se trata da réplica da coroação dos Reis do Congo. Nesta representação cultural estavam contemplados todos os símbolos que os remetiam a sua ancestralidade. A música, que certamente era uma das formas mais reveladoras da sua ligação com sua ancestralidade, pois, para os africanos, a música tem

o poder de transportar nossa alma até nossas divindades e, muitas vezes, nos deixar em transe com as mesmas; o movimento corporal, que também exerce uma influência importantíssima neste processo, pois dentro da cultura afro-brasileira nosso corpo tem uma forma especial de se comunicar através dos movimentos; e por fim, a própria encenação da coroação dos Reis do Congo, com todo o aparato necessário, inclusive com a interferência religiosa do catolicismo que os levavam a homenagear Santa Ifigênia, São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, razão pelos quais os dominadores acabavam por permitir a coroação nos moldes reivindicados pelos escravizados.

O mais significativo desta história é que todos os envolvidos com esta celebração, pelo menos aqueles que tinham maior consciência da sua obrigação de lutar pela manutenção de suas tradições, acabavam por não permitir que suas intenções fossem captadas por ninguém que pudesse trazer qualquer tipo de desagregação daquele grupo. Assim sendo, era necessário que, como se dizia no passado, se fazer de doente para ser visitado, ou seja, permitir que as pessoas os julgassem de forma equivocada e muitas vezes preconceituosa, mas levando a cabo suas intenções principais.

Como podemos observar, esta era uma forma bem sutil de manter viva e pulsante sua identidade de negro africano bantu em território brasileiro, sem, no entanto, ter que sofrer o desgaste de um enfrentamento onde certamente não conseguiriam transmitir seus conhecimentos para aqueles que necessitavam de ter a memória coletiva revigorada para que, mesmo com toda a dor do sofrimento, não perdessem sua identidade enquanto africano de origem bantu.

Figura 1 - Congada



Fonte: (O ROSÁRIO..., 2009).

Foi reconhecido pelos dominadores que o povo bantu também tinha uma característica muito forte de ser alegre, brincalhão e gostar das coisas boas da vida, o que não significava que não tivessem responsabilidades e não lutassem pelos seus ideais. Entretanto, esta característica acabou sendo evidenciada para a sociedade não de uma forma positiva, mas sim de forma pejorativa, inclusive depreciando as qualidades do negro bantu em relação a negros de outras etnias sob a alegação de que o negro bantu não era forte o suficiente para desenvolver as tarefas a eles confiadas por não levar nada a sério, o que era um tremendo equívoco, e que acabou desvalorizando o negro bantu.

O quilombo, uma tradição bantu e que no continente africano era o campo de concentração dos guerreiros Jagas. Um espaço onde eles aprendiam as técnicas de lutas e a hierarquia militar da época. Estes guerreiros eram temidos pela agilidade com que atacavam seus inimigos e pelo instinto de crueldade com que se davam seus ataques. Era um exército tão poderoso que na época da Rainha Nzinga, prestigiada

líder angolana, que detinha o título de “Ngola”, maior cargo dentro da hierarquia política da época.

No novo mundo o quilombo passa a ter outro significado. Quando os escravos que conseguiam fugir não eram recapturados, passavam a viver nos quilombos. No início, apenas aglomerados de palhoças entregues à própria sorte e sem uma organização que os protegessem. O que inicialmente representava apenas um esconderijo de negros que temiam ser capturados, passou a ser o seu mundo, temido pelos brancos que por ali se aventurassem. Os rebelados, ali vivendo livres, passaram a pensar não só na sobrevivência, mas em assaltar, matar quando fosse preciso, espalhando o pânico entre as cidades. As fazendas mais vulneráveis eram saqueadas e carregavam mantimentos, armas, munição e em alguns casos, escravos das senzalas que se dispusessem a acompanhá-los. A partir de 1740, todas as habitações com mais de cinco pessoas eram consideradas um quilombo. Havia quilombos com mais de 20 mil pessoas, formando uma verdadeira cidade onde havia um ponto comum, que era fundamental a qualquer quilombo: a defesa militar, importante para se proteger contra os ataques dos portugueses.

Os maiores tinham uma organização governada por chefes escolhidos pela sua capacidade e cujo voto era efetuado com grão de milho ou feijão. O quilombo mais célebre foi Palmares e Zumbi, seu mais ativo comandante, se tornando importante símbolo da resistência contra a escravidão, sendo exemplo mais espetacular de um tipo de ação largamente adotada pelos escravos de todo o período escravista. Os quilombos, nos quais os escravos fugidos reconquistavam sua liberdade, podiam estar afastados de qualquer núcleo de colonização ou mais próximos de um arraial ou uma cidade. Nos mais isolados, os quilombolas viviam do cultivo da terra, da caça, da pesca, produzindo seus tecidos, seus potes, suas cestas, seus instrumentos de trabalho e armas. (SOUZA, 2008)

Pouco a pouco, os quilombos começaram a adquirir a simpatia de pessoas que não se sentiam prejudicadas com as fugas dos escravos e não vislumbravam nenhum prejuízo com o fim da escravidão. Mas não ficaram indiferentes. Iniciou-se uma campanha para custear as construções dos redutos dos rebelados. Fortificavam-se assim os quilombos enquanto novas concentrações surgiam. O que era simplesmente um esconderijo passou, com o tempo, a ser um verdadeiro exército de

guerrilheiros negros. Eram milhares de pessoas dispostas a viver em liberdade em seu pequeno mundo e temidas por todos.

Os locais escolhidos para a construção dos quilombos eram geralmente próximos a áreas bem servidas de água. Pelo lado de fora da comunidade eram abertos fossos onde eram colocados troncos com pontas afiadas, com o objetivo de impedir a passagem de estranhos que por ali se aventurassem. Nos grandes quilombos como Palmares, não eram admitidos a indisciplina, a indolência, o roubo e a traição. Os dois últimos eram punidos com a pena de morte, aplicada pelos denominados executores da justiça. Macedo (1974, p. 86) descreve:

De então por diante não cessaram as fugas de escravos para a região de Palmares. As notícias, os relatos a respeito da vida boa e livre que se levava nos Palmares eram transmitidos à boca pequena, murmurados á noite no silêncio das senzalas, revelados em cochichos durante os trabalhos no canavial.

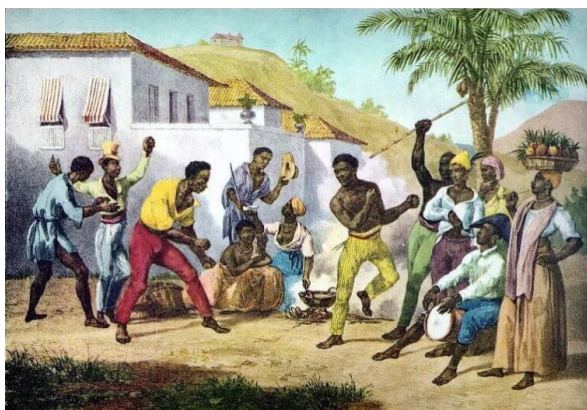
A maioria dos quilombos tinha existência passageira, pois, uma vez descobertos, a repressão era marcada pela violência por parte dos senhores de terras e de escravos. A busca tinha a dupla finalidade da captura dos escravos fugitivos e da punição exemplar em alguns deles, visando atemorizar os demais cativos. Sendo assim, alguns foram dizimados por frequentes expedições militares com finalidade de destruir os quilombos.

O quilombo dos Palmares representa nos dias de hoje o verdadeiro símbolo da luta do movimento negro. Este foi formado pouco a pouco, a partir de 1604 por 40 escravos. Durante um século sofreu todo tipo de ataque e opressão por parte de inimigos. Ganga Zumbi foi o penúltimo rei (chefe do quilombo) de que se tem notícia. Foi assassinado por seu sobrinho Zumbi que divergia do tio no acordo feito com os portugueses. Neste acordo, os habitantes do quilombo se comprometiam a não mais resgatar escravos nas senzalas, ainda sob poder dos fazendeiros. Zumbi liderou a resistência, mas foi morto e o quilombo destruído em 20 de novembro de 1695, data escolhida para se comemorar o Dia da Consciência Negra.

Outra manifestação importante foi o surgimento de uma luta ocorrida entre escravizados, e que ninguém dava a importância devida por achar que era mais uma das traquinagens dos escravizados bantu. Esta luta imitava os movimentos da fauna africana onde cada um dos golpes

era dedicado a um animal. Desta forma surge a capoeira, que durante muitos anos serviu de proteção aos escravizados que se dedicavam ao aprendizado desta luta, inicialmente para distração e, em seguida, serviu como defesa contra os ataques dos dominadores, de senhores de engenho e capitães do mato que, sob as ordens dos fazendeiros, acabavam perseguindo escravizados fugitivos. Com o passar do tempo, esta luta foi se aperfeiçoando e sendo difundida e muito utilizada entre todos e, por ser praticada por negros escravizados, não demorou muito para que fosse condenada à marginalidade e motivo de forte repressão policial. As rodas de capoeira eram tidas como reunião de marginalizados, de vagabundos e de párias da sociedade, sendo caracterizada pela polícia como uma atividade maléfica sujeita a prisão e castigos físicos.

Figura 2 - Jogar Capoeira ou *Danse de la Guerre*, de Johann Moritz Rugendas, de 1835.



Fonte: (DANSE..., 2013).

Hoje a capoeira é vista como uma atividade desportiva de valor para o desenvolvimento físico e disciplinar dos seus alunos, inclusive fazendo história com diversos mestres famosos como Mestre Bimba, Mestre Pastinha, Besouro Mangangá, entre outros. Atualmente, a capoeira é reconhecida como bem imaterial da cultura brasileira e exportada para diversos países do mundo.

Devido à diversidade musical existente nas culturas bantu, foi introduzida gradativamente ao cenário musical brasileiro, os ritmos africanos bantu que teve como ícone da musicalidade o samba, que hoje é o gênero musical que identifica o Brasil musicalmente em todo o mundo. Sua origem vem da palavra *semba*, da língua quicongo, falada no Congo



e Angola, e significa uma forma de dança praticada entre os escravizados de origem bantu, tipo umbigada. Deste gênero musical se originaram diversos outros que hoje ouvimos diuturnamente em nossas rádios e televisões, difundindo alegria e criando uma grande diversidade de danças.

Tratando-se de religiosidade, os povos de tradição bantu cultuam o Nkisi, nome dado à divindade de adoração que representa cada uma das forças elementares da natureza. Dentro da cosmovisão bantu acredita-se que Ngana Nzambi, o criador, resolveu repartir a responsabilidade de sua criação com o Nkisi.

Por tratar-se de uma tradição rural, os rituais religiosos de tradição bantu sempre foram executados em locais livres, pois para o povo bantu a terra é um bem comum à todos e não propriedade de apenas uma pessoa. Desta forma, chegando ao Brasil, os povos de tradição bantu realizavam seus rituais buscando um local bem afastado e deserto no meio da mata, onde apenas alguns seguidores tinham conhecimento. Durante o dia, uma parte das pessoas envolvidas ia escondida, limpava o local, energizavam conforme os rituais africanos e vinham para casa. No dia combinado, todos saíam à noite de casa, sem que ninguém percebesse, levando apenas os objetos necessários para a celebração daquele dia. Todos entravam num determinado ponto da mata e, lá então reunidos, passavam a desenvolver seus rituais de acordo com seus conhecimentos. Terminados os rituais, todos se apoderavam dos objetos para levarem para suas casas, limpavam o local utilizado e iam embora, deixando o local limpo para que ninguém pudesse perceber que ali ocorrera alguma cerimônia religiosa de matriz africana, pois se fossem descobertos, seriam punidos com castigos físicos e até mesmo com a morte.

Muitos escravizados eram convertidos à religião católica e, como parte integrante de sua conversão, deviam prestar testemunho de todas as atividades religiosas que manifestavam antes da conversão, inclusive para auxiliar as autoridades eclesiásticas a capturar mais adeptos para a conversão. Dentro destes depoimentos, Nina Rodrigues cita na página 255 do seu livro *Os africanos no Brasil*, um depoimento sobre a prática da kabula, cujo teor é bem difundido nos terreiros de candomblé de tradição bantu, por tratar-se da prática de rituais bantu, conforme descrito no parágrafo anterior e que discorreremos melhor mais adiante.

A seguir, apresentaremos o panteão dos Minkisi Bantu, divindades cultuadas por estes povos no continente africano, com uma singularidade de nunca terem sido humanizadas: sempre foram cultuadas como elementares da natureza, segundo a tradição oral de origem bantu e que foram transpostos para o Brasil, sendo cultuados de acordo com as possibilidades da nova terra. Assim sendo, foi necessário que se procurasse uma forma de praticar seus cultos, sem chamar a atenção dos dominadores que puniam com a morte aqueles que ousassem a cultuar as divindades africanas.

Quadro 1 - Divindades cultuadas na tradição bantu

NOME	COR	DIA	DOMÍNIOS
Pambu Nzila	Vermelho/preto	2ª Feira	Caminhos, encruzilhadas, comunicação, sexualidade, alegria.
Nkosi Mukumbi	Azul marinho	3ª Feira	Estradas, metalurgia, guerras, novas tecnologias, agricultura.
Mutalombô	Verde	5ª Feira	Alimentação, fartura, plantações, caça e pesca.
Katende	Verde/vermelho/branco	5ª Feira	Folhas sagradas, suas para beneficiar o ser humano, saúde.
Angorô Angoroméia	Verde/amarelo	3ª Feira	Chuvas, opulência, fartura, riqueza.
Zaze	Vermelho/branco	4ª Feira	Fogo, trovões e justiça.
Kavungo	Vermelho/preto/branco	2ª Feira	Doenças endêmicas, pragas e pestes.
Nsumbo	Preto/branco	2ª Feira	Doenças endêmicas, pragas e pestes.
Kitembo	Verde/branco	3ª Feira	Rei de Angola promove o maior domínio dos ancestrais sobre os humanos, o vento, a bandeira branca.
Dandalunda	Amarelo/dourado	Sábado	Águas doces, Fases da Lua, riqueza, amor, fertilidade.
Kaiala	Cristal	Sábado	Águas Salgadas, cabeça, parto.
Bambulusema	Vermelho	4ª Feira	Ventos, raios, sensualidade.
Vunge	Colorido	Domingo	Justiça e infância.
Nzumbá	Lilás/azul/branco	Sábado	Águas salobras, pântanos, lama, senilidade.

Lemba	Branco	6ª Feira	Criação, paz, equilíbrio, sensibilidade.
Ngana Zambi	Branco	6ª Feira	Deus criador de todas as coisas

Fonte: Tata Anselmo Santos Minatojy (1996).

Com a chegada dos povos de tradição iorubá no final do século XVIII, povos de hábitos e culturas urbanas – além de ter o conceito de propriedade diferente dos bantu –, foi necessário que se criasse um local onde os escravizados pudessem cultivar suas divindades e, assim sendo, este local foi denominado candomblé, palavra de origem bantu da língua kikongo, que significa local de reunião, adoração e manutenção das tradições religiosas e culturais africanas no Brasil. Apesar de serem ainda bastante perseguidos, nesta época os escravizados já tinham um pouco mais de facilidade de promover seus cultos.

De acordo com a oralidade, nestes espaços foram mantidos todos os rituais oriundos do continente africano, independente da etnia em que os mesmos eram praticados. Com o passar do tempo, foi sendo separada e considerada de grande importância à manutenção das tradições africanas, tendo preservadas suas especificidades como língua, forma ritual, herança ancestral entre outros aspectos.

Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) inicia seus trabalhos de pesquisa no campo da medicina legal, vez que era médico legista, acabando por esbarrar na diversidade étnica africana que ninguém ainda tinha se preocupado em estudar, muito embora a convivência com os escravizados africanos em solo brasileiro já demonstrasse esta forte necessidade.

Conforme Manuel Querino (1851-1923), apesar de suas teorias médicas legais com relação à superioridade entre raças tenham caído por terra, o dr. Nina Rodrigues prestou um bom serviço à comunidade afrodescendente no Brasil, ao promover a visibilidade e a possibilidade de pesquisas da diversidade étnica existente entre os escravizados no Brasil, e que acaba por esclarecer diversas dúvidas existentes no relacionamento interpessoal na época.

Em seu livro *Os africanos no Brasil*, publicado postumamente em 1932, Nina Rodrigues abre diversas possibilidades de pesquisas das diversas etnias africanas encontradas no Brasil, mas ele próprio se deteve

na tradição do povo iorubá, fixando-se mais especificamente na história do candomblé da Barroquinha, posteriormente vindo a ser conhecido como Ilê Axé Airá Intilê, que foi transferido posteriormente para a Vasco da Gama, existindo até os dias de hoje e sendo atualmente conhecido pelo nome de Ilê Axé Yá Nassô Oká – Casa Branca do Engenho Velho –, de onde supostamente teriam saído dois importantes segmentos em momentos de disputas sucessórias, o Ilê Axé Yá Masse (Gantois) e o Ilê Axé Opo Afonjá.

Esta história contada por Nina Rodrigues, e continuada por diversos pesquisadores como Edson Carneiro (1912-1972), Artur Ramos (1903- 949) e outros, acabam encontrando algumas divergências, como a do antropólogo Vivaldo Costa Lima (1925-2010), que em seus estudos nos revela que o Ilê Axé Opô Afonjá instalado no Rio de Janeiro em 1896 por Eugenia Ana dos Santos é mais antigo que o de Salvador, instalado pela mesma Yialorixá em 1910. Ainda: que não existe apenas a descendência dos terreiros iorubanos da Casa Branca, pois o Ilê Axé Maroialaji (Alaketu), terreiro dirigido há muitos anos pela saudosa Ialorixá, Olga Francisca Régis – mais conhecida como Olga do Alaketu –, que hoje se encontra sob a responsabilidade da Ialorixá Jocelina Barbosa, sua filha carnal, teria sido fundado em 1636, ou seja, mais antigo. Alguns pesquisadores, entre eles Silveira (2006), Serra (2005) e Barros, (1993) vão contestar esta informação oral. Todos acreditam que seria impossível a organização de um espaço de culto em pleno século XVII na Bahia. O que todos concordam é que provavelmente esta data importante para a tradição oral do grupo seja alusiva a data do início de um culto doméstico, particular, que por um motivo específico se viu em condições de ser realizado; ou ainda, que a data provavelmente marca o ano do assentamento de um determinado orixá importante para o grupo, como talvez os orixás Oxumarê ou Oxóssi, de quem o grupo descendia. (MANDARINO; GOMBERG, 2010)

É claro que todas estas informações carecem de pesquisas e mais pesquisas, que hoje, graças às divindades aqui cultuadas, estão surgindo mais pessoas interessadas em pesquisar sobre este assunto, e cada vez mais seguidores do candomblé estão se empoderando com conhecimentos específicos e pontuais para que possam contar e ter validade pela sociedade em que vivemos a sua própria história de forma

acadêmica, e o mais importante: com o olhar êmico, ou seja, daqueles que vivem a realidade do seu objeto de pesquisa.

A tática perversa dos dominadores que, no passado, se utilizavam do incentivo ao preconceito, pregando a superioridade e pureza de algumas etnias africanas, em detrimento a todas as atribuições pejorativas dispensadas aos povos de tradição bantu, que acabaram contribuindo para que existisse uma divisão étnica entre os povos afro-brasileiros que só prejudicou e atrasou o processo de libertação dos escravizados. E, até em nossos dias, acaba prejudicando a conquista de políticas públicas voltadas para o povo afrodescendente.

Se existem dúvidas a serem ainda esclarecidas, no que diz respeito à tradição Iorubá, com relação à tradição bantu a necessidade, é ainda maior. Devido ao imenso número de escravizados trazidos ao Brasil, e que sabidamente vieram a transformar-se na grande maioria populacional deste país através de seus descendentes, desde o século XVI até o final do século XVIII, momento onde o tráfico é oficialmente suspenso, a interação dos povos africanos para cá trazidos, com os indígenas brasileiros e com os europeus, acabou por contribuir significativamente para a formação do povo brasileiro, dando-nos uma conformidade étnica rara e bela.

Apesar da tentativa de invisibilizar os povos bantu no Brasil, existem dados científicos que comprovam inclusive a presença religiosa bantu entre nós, como a kabula, pela descrição existente no livro *Os africanos no Brasil*, de Nina Rodrigues (1932, p. 255), identifica-se como uma manifestação religiosa de matriz bantu não só pela descrição dos rituais, mas pela língua utilizada na época. O que vem comprovar a existência, já naquele tempo, de manifestações religiosas de matriz bantu, dentro da sua especificidade. Da mesma forma, podemos citar os escritos do padre Sebastião Nery, que no século XVII descreve as manifestações religiosas do povo banto no interior de Minas Gerais, apontando para encontros noturnos e secretos onde estes cultuavam seus inquices e praticavam a cabula ou mesa. (TRINDADE, 1982; MANDARINO, 2007)

Outro fato: em 1646, por exemplo, já tinha fama o angolano forro Domingos Umbata, castigado pela Inquisição Portuguesa, acusado de feitiçaria. Domingos Umbata, angolano, ex-escravo de um capitão de

Porto Seguro, tem sua história registrada nos arquivos da Inquisição em Portugal.

Existe uma diversidade de matrizes bantu no Brasil, como a da gaúcha Maria Neném (1865-1945), iniciada por um escravo angolano chamado Roberto Barros Reis e que, entre outras pessoas iniciadas por este mesmo africano, foi quem teve maior destaque em Salvador, fundando o terreiro Tombensi, dando origem a diversos terreiros como o Tumba Junçara e Tanuri Junçara, entre outros. Outra tradição bantu muito antiga fica situada na Ladeira do Caxundé, na Boca do Rio, em Salvador (BA); o Nguzo, de Gregório Makuende; temos também Mariquinha Lembá, do sr. Manoel Severiano de Abreu (1886-1937); Jubiabá, que deu origem à tradição da Gomeia, a maior tradição bantu do Brasil, liderada por João Alves Torres Filho Joãozinho da Gomeia – (1914 - 1971); Tata Kilondirá, que teve sua base religiosa ao sair da Rua da Gomeia, no bairro de São Caetano, em Salvador. No Rio de Janeiro, no bairro de Copacabana; em Duque de Caxias, conhecida baixada fluminense; e ainda existem diversas famílias que não tiveram a mesma visibilidade daquelas citadas acima e que ainda carecem de estudos para identificação da ancestralidade religiosa.

Como podemos observar, ainda somos muito carentes de estudos mais diversificados sobre as etnias africanas no Brasil e seu legado para a construção social de nosso país, levando em consideração que somos formados por um imenso caldeirão étnico.

Nossa maior preocupação, enquanto herdeiros da tradição bantu, é a de procurar desenvolver um trabalho de pesquisa que vise trazer à luz da nossa sociedade toda esta tradição cultural e religiosa, que permanece ainda sem os estudos necessários para que possamos assegurar a manutenção da mesma e manter viva a nossa autoestima e ter fortalecido o nosso sentimento de pertença.

Nossos terreiros de candomblé hoje possuem funções mais diversificadas, devido ao novo entendimento da prática religiosa de matriz africana em nossos dias, depois de muita luta do nosso povo para ser reconhecido como um povo do bem, contra todos aqueles que ainda nos taxavam de irracionais e aculturados.

O terreiro hoje não é apenas lugar das práticas religiosas, mas sim de uma forma pedagógica mais abrangente que visa atender não só ao povo de santo, como também o povo que vive no entorno dos terreiros,

que geralmente são instalados em comunidades pobres que necessitam de políticas públicas para melhorar sua qualidade de vida. E, justamente, o terreiro é que será o interlocutor entre estas comunidades e o poder estabelecido.

O terreiro, quando acolhe e dá possibilidades aos habitantes da sua comunidade religiosa, e também do seu entorno, é visando poder oferecer a este público uma oportunidade de aumentar seus conhecimentos para que, ao enfrentarem um mercado de trabalho tão exigente e desigual, eles possam ter ao menos um conhecimento a mais que facilite sua competição no mesmo, onde as pessoas com a situação financeira abastada sempre acabam levando a melhor, por poder investir mais em seu conhecimento, melhorando a qualidade da sua mão de obra.

No terreiro Mokambo promovemos diversas atividades que visam melhorar a qualidade de vida dos seus seguidores e dos moradores do seu entorno, como a existência de um telecentro de informática que promove a inclusão digital entre os adolescentes da comunidade; uma fábrica de velas onde são promovidos cursos de confecção de velas de sete dias, ao maço, coloridas, perfumadas, inseticidas e decorativas, promovendo uma melhoria na renda familiar dos seus alunos; oficinas regulares de bordado africano, pintura em tecido e outras modalidades de artesanato, além de um Memorial que conta a história ancestral do terreiro Mokambo e, conseqüentemente, a movimentação do povo bantu na Bahia.

Além destas atividades, o terreiro recebe também algumas apresentações culturais, como exposição de fotografias e pintura, lançamento de livros, apresentação de peças teatrais que possam levar para todos uma melhor absorção dos conhecimentos ancestrais africanos, visando melhorar sua compreensão sobre o candomblé, suas práticas religiosas e culturais, diminuindo sensivelmente o preconceito.

Todas estas atividades acontecem em diversos terreiros, de diversas nações e em diversos bairros da cidade, porém, o que se faz necessário realmente é a união entre os seguidores do candomblé e a disseminação de uma cultura da paz que possa fazer com que, através do bom relacionamento e do respeito ao outro, possamos realmente desenvolver um trabalho de qualidade.

Finalizando, gostaria de citar um pesquisador chamado Nelson Cerqueira (2012), cuja entrevista acaba por definir exatamente o que sinto em relação à cultura afro-brasileira. Em entrevista à *Revista Muito*,

complemento do *Jornal A Tarde*, de 1º de abril de 2012, ele diz o seguinte: “Na verdade, não estamos tão próximos da África como pensamos”.

Não descobrimos a África ainda. Angola é um exemplo. Temos grandes empresas brasileiras em Angola, mas quantas teses são escritas sobre literatura ou pensamento angolano? Descobrimos Angola do ponto de vista econômico, mas não a conhecemos culturalmente. Apesar de existir uma lei que prevê estudos africanos na escola fundamental, ainda não há um livro brasileiro de história da África voltado para o ensino na escola fundamental. Confundimos a cultura africana. A África é um continente, um conjunto de países e cada um deles tem suas características. Então, não dá para fazer uma música sobre o Senegal com elementos do Egito no meio. No final, o que fazemos é botar várias culturas africanas na mesma panela, no mesmo tacho e mexer tudo junto.

Com este pensamento, minha constatação é de que ainda estamos realmente muito carentes de pesquisas, principalmente sobre a tradição bantu, como falamos no início. Veja que o pesquisador acima fala de Angola, país africano que desde o século XVI está no Brasil e cujo povo foi o grande colaborador para a formação étnica e cultural brasileira.

Acredito que num futuro muito próximo poderemos contar com um número cada vez maior de pessoas interessadas em descobrir os mistérios ainda reservados para todos nós pela cultura bantu. Muito embora exista uma corrente contrária, podemos perceber que estamos caminhando a passos largos para conquistar estes conhecimentos e fortalecer nossa tradição afro-brasileira.

## Referências

ALENCASTRO, L. F. de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

AGRADECIMENTOS. *Irmandade do Rosário dos Pretos*, Salvador, 20 set. 2010. Disponível em: <<http://irmandaderosariodospretosalvador.blogspot.com.br/2010/09/agradecimentos.htm>>. Acesso em: 30 nov. 2014.

ARAUJO, E. *Viva cultura viva o povo brasileiro*. São Paulo: Museu Nacional, 2007.

BARROS, J. F. P. *O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no Candomblé jêje-nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.



- HERMIDA, A. J. *Compêndio de história do Brasil*. São Paulo: Nacional, 1972.
- BRASIL. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história cultura afro-brasileira e Africana*. Brasília: Ministério da Educação, 2004.
- BURLAMAQUE, F. L. C. *Memória analítica acerca do comércio de escravos e acerca dos males da escravidão doméstica*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, Ministério da Justiça, 1988.
- CERQUEIRA, N. Nós não descobrimos a África ainda. *Revista Muito*, Salvador, 1 abr. 2012.
- CARNEIRO, E. de S. *Religiões negras: notas de etnografia religiosa; Negros Bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.
- CASTRO, Y. P. de. *Falares africanos na Bahia*. [Rio de Janeiro] Topbooks, 2001.
- DEL PRIORE, M.; VENÂNCIO, R. *Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica*. Rio de Janeiro: Campus, 2004.
- DANSE de la Guerre, de Johann Moritz Rugendas, (1835). *Blog do prof. Julio Sosa*, 20 maio 2013. Disponível em: <<http://www.profjuliososa.com.br/2013/05/danse-de-la-guerre-de-johann-moritz.html>>. Acesso em: 30 nov. 2014.
- LIMA, V. da C. *Cartas de Edson Carneiro a Arthur Ramos 1936/1938*. São Paulo: Corrupio, 1987.
- LUNA, L. *O negro na luta contra a escravidão*. Rio de Janeiro: Leitura, 1968.
- MACEDO, S. D. T. *Crônica do negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 1974.
- MANDARINO, A. C. S. de *(Não) deu na primeira página: macumba, loucura e criminalidade*. São Cristovão: Editora UFS, 2007.
- MANDARINO, A. C. S de; GOMBERG, E. (Org.). *Racismo: olhares plurais*. Salvador: EDUFBA, 2010.
- MATTOS, R. A. *História e cultura afro-brasileira*. São Paulo: Contexto, 2007.
- MOURA, G. *Navio Negreiro-Batuque no Quilombo*. São Paulo: CNNCT, 1996.
- O ROSÁRIO e o santo negro: Negro Rei. *Paratiando*. Associação Viva Paraty, 2009. Disponível em: <<http://www.paratiando.com/reinegro.html>>. Acesso em: 30 nov. 2014.
- QUERINO, M. R. A raça africana e seus costumes na Bahia. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA, 5., 1916, Salvador. *Anais ...*, Salvador, 1916.

- RAMOS, A. *O negro brasileiro: ethnographia religiosa e psychanalyse*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.
- RESENDE, M. E. L. *História Fundamental do Brasil*. Belo Horizonte: Bernardo Álvares, 1971.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização, 1935.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, 1932.
- SERRA, O. Monumentos negros: uma experiência. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 33, p. 169-205, 2005.
- SILVEIRA, R. da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Mainga, 2006.
- SOUZA, M. de M. e. *África e Brasil africano*. São Paulo: Ática, 2008.
- TOLEDO, R. P. À sombra da escravidão. *Veja*. São Paulo, v. 29, n. 20, p. 52-65, maio, 1996.
- TRINDADE, L. Exu: reinterpretações individualizadas de um mito. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 8, p. 29-36, 1982.

# ***Ethos* e práxis no território negro dos terreiros brasileiros: um ensaio sobre saúde-doença e cuidado no SUS e nas religiões afro-brasileiras**

Celso Ricardo Monteiro  
Luís Eduardo Batista

“Às vezes ancestrais adormecem em nosso inconsciente [...] estamos sempre drumindo... até que as vozes ancestrais nos chamem. Inflama-se, então, a chama ancestral que ilumina nosso ser no mundo. Daí também o receio de ouvir e afastar tudo que possa nos aproximar de nós mesmos. Este medo que nos leva a calcar o sonho, matar a viagem no ovo da fantasia.” (COUTO, 2003, p. 66)

## **Introdução**

Diferentemente do que está posto no imaginário popular ao discutirmos o candomblé do Brasil, em suas mais variadas tradições, é fundamental lembrarmos de que não é de uma única religião de que se está falando, mas sim de um amplo conjunto de tradições étnico-culturais, com diferentes códigos, valores e características políticas colocadas a partir da ancestralidade, enaltecida na ponte entre ancestrais e descendentes. Neste universo, o saber milenar é uma marca que ajuda a delinear e altera o cotidiano das comunidades tradicionais de terreiro, assim como os demais contextos por quais perpassam os religiosos. O chamado povo de santo, conduzido pela forte liderança dos sacerdotes e sacerdotisas das divindades africanas cultuadas nestas tradições, tem no exercício sacerdotal questões centrais, como por

exemplo o desenvolvimento comunitário e pessoal, no que se deve levar em consideração, primordialmente, a possibilidade de contínuas voltas às origens, cuja referência é a África negra de Orúnmilá-Ifá e as mais de 400 divindades que não atravessaram o oceano. Diz o terreiro que o mundo é feito de pessoas, animais, vegetais etc., que juntos desenham a imagem da vida.

O povo bantu, com origem em Angola, o povo jêjê vindo do Dahomé, os fons de Ijexá, e seus inúmeros descendentes, entre outros povos espalhados pelo enorme Brasil, compõem um grande universo que aqui vou chamar de “território originalmente-negro”, não apenas pela cor da pele, mas sim pelas questões nela embutidas, configurando este como um fator importante na organização desses povos e a manutenção dos mesmos, no Brasil contemporâneo. Assim, esses terreiros, com todas as suas diferenças, dividem o cenário nacional com aproximadamente trinta diferentes tradições, cujo *ethos* e a práxis ainda sofrem alteração regional, impactos de manifestações ou fenômenos outros, como por exemplo, a política local e a global.

Sabe-se que oito destas tradições são conduzidas na metrópole paulistana, no campo e na beira-mar, inclusive politicamente, em meio a vários desafios antigos ou contemporâneos, como o processo de embranquecimento. As mulheres, por sua vez, lideram considerável parte do processo, visto que são visualmente a maioria dos religiosos e, por conseguinte, dividem o espaço sagrado do terreiro em pé de igualdade com os homens, sendo que a orientação sexual de tais lideranças, questão constantemente presente na comunidade, não é impeditivo para o desenvolvimento, manutenção e proteção do grupo social, no que deve-se apreciar as questões de ética e moral que compõem o conjunto de códigos de tais comunidades tradicionais. Aqui está, entre outras, a ideia de família ampliada, inclusiva e gerenciada pelos valores que vão para além da lógica ocidental e mercadológica.

Este ensaio pretencioso, sobre *ethos* e práxis no âmbito do território originalmente negro das comunidades tradicionais de terreiro, tem como objetivo a reflexão sobre o como se dão as questões político-pedagógicas e culturais no campo das relações humanas e institucionais, particularmente no campo da saúde.

Partimos do pressuposto que “as coisas da vida” nos convidam continuamente a pensar sobre bem-estar, a partir de nós e, aqui,

buscamos provar, que somos o centro das soluções que queremos para os problemas cotidianos, mas não somos os únicos, embora exclusivos, por sermos de fato, seres individuais, com “cabeça única”, o que nos faz parte de um processo que ao mesmo tempo nos faz o todo. Contudo, quem são os demais atores que compõem este processo e como eles se posicionam no universo ampliado, quais são as contribuições ou interdições destes diferentes sujeitos no âmbito do processo saúde-doença-cuidado? *Ethos* e práxis são de fato questões para a territorialidade nagô-iorubá? Saúde e doença ocupam o espaço devido a partir desta visão de mundo? E como esta cultura dialoga com os processos de educação, trabalho e atenção em saúde?

## **A reinvenção do mundo a partir das tradições de matrizes africanas na diáspora**

São vários os aspectos que se concentram em torno do viver do terreiro e, neste ínterim, estão colocadas questões históricas como a saúde e a doença, a educação, a política e o desenvolvimento humano, individual e coletivo. Tudo a partir da relação individual com os ancestrais, garantindo assim um vínculo descentralizado e alimentado pelo cotidiano das diferentes tradições de matrizes africanas.

O sacerdote e a sacerdotisa são atores, eles representam as divindades e contribuem com a realização das pontes que se quer estabelecer entre divindades e homens, o que, por conseguinte irá dar vida e corpo à família de axé, representada pela organização diferenciada da comunidade de terreiro, para além do fator biológico.

Família, portanto, é um conceito que para estes grupos se auto traduz a partir da certeza de que o vínculo está posto, o que, por conseguinte, vai alimentar o debate sobre identidade e pertencimento, independente também das diferenças étnicas, ainda que também aqui a relação de poder seja uma constante. Destacamos, dentre várias, o matriarcado como uma das características da visão de mundo nagô-iorubá, que são fonte de energia para a organização coletiva. A importância e valorização das pessoas,<sup>1</sup> na forma como elas são, considerando as questões de gênero, orientação sexual, vida e morte, atenção à barriga,

---

1 Ajudando-nos na noção de integralidade desejada para a atenção às pessoas.

à criança e ao idoso também se colocam como características desta visão de mundo.

Além disso, o intercâmbio entre as diferentes comunidades nacionais e internacionais, e a busca pela raiz e o vínculo familiar – nomeado de africanismo –, representam aspectos notadamente emblemáticos e, por que não dizer, resultantes das estratégias de manutenção do candomblé e a sua presença no universo da cidade. Esse novo povo de santo, que se constituiu em meio à globalização, enquanto vivencia cada vez mais a demonização dos orixás, a intolerância religiosa, a discriminação, o preconceito, precisa ainda investir e enviar esforços à construção de uma resposta coletiva aos interesses imobiliários e às questões do capitalismo, que tornam-se conjuntamente um intenso desafio ao povo de santo, cujas práticas, ligadas integralmente à natureza, sinalizam a importância de um mundo onde homens, animais e vegetais possam interagir constantemente, sobretudo porque neste cenário está a possibilidade de reencontro, equilíbrio e paz espiritual. Nos informa Xavier (2006), que:

[...] os objetivos da vida feliz para os complexos africanos podem ser divididos em cinco: viver muitos anos, ter abundância na vida, estabelecer relações familiares, ter filhos e superar as diversidades do mundo. Viver muito é uma condição de felicidade africana. Diferentemente das sociedades que têm a velhice com ‘força inválida’ para a produção, os africanos consideram os velhos e velhas o alicerce das sociedades. Eles são a memória viva ancestral e os pontos de ligação entre a palavra dada pelo ser ancestral às novas gerações. Os velhos e velhas são acolhidos no seio da comunidade, pelos valores ancestrais escritos em cada uma de suas rugas e marcas do tempo. A abundância é oposição à escassez, em todos os sentidos. Ela permite existência digna, ante os ancestrais, ante o sagrado, ante a descendência, para estabelecer fortes relações com a família. A família – as grandes famílias africanas – é a base das relações sociais e da formação dos indivíduos. Ter filhos e filhas é perpetuar-se: osso do mesmo osso. É assegurar a linha de continuidade no tempo. É manter acesa a chama da palavra, transmitida de geração à geração. Superar as adversidades é enfrentar de frente os obstáculos verificáveis e os obstáculos intangíveis. Esses são elementos que formam o estatuto da vida feliz para os africanos e africanas. Eles são apoiados numa ampla rede de valores, porém, que não se sustentam no vácuo. A densidade desse estatuto são os valores transmitidos pelas falas, atos, cantos, danças e toques africanos. Tais valores estão no DNA incrustado nos espaços sagrados africanos. Cada canto, cada toque, cada dança, cada conhecimento de uma folha, cada conhecimento de um rito ou mito, cada roda, cada ato tem um pedaço de um valor transcendente que os estudos contemporâneos podem colocar

à disposição das comunidades dos terreiros, das comunidades das demais rodas místicas africanas e das comunidades em luta pela afirmação dos direitos de cidadania dos afrodescendentes. Os iorubas têm quatro grandes valores que podem migrar para o universo afrodescendente atual, contidos em cada uma de suas equivalências universais (sistema oracular divinatório, processo de iniciação religiosa com a inoculação do axé sagrado e estrutura panteônica): iwá, aba, axé e surú. O iwá é o caráter, a integridade. Esse valor é imprescindível para a construção de novos cenários: realidades verdadeiras são construídas com caráter. Mais do que veículo de informação, a palavra para o africano tem dimensões sagradas (do ser sagrado para a humanidade) e religiosas (da humanidade para o ser sagrado). Ela cria cenários possíveis! A mentira e a falta de honra criam cenários falsos e insustentáveis. Foi esse valor que permitiu as velhas e velhos africanos que fundassem suas casas de axé e que elas se preservassem até os dias atuais, como fontes geradoras e retroalimentadoras de força vital para a realização de projetos. As casas de culto aos ancestrais, veiculadoras da verdade. Para os africanos a mentira é uma ruína permanente. Outro valor importante é o aba, desígnio. Cada afrodescendente tem uma função na construção de sua história. Ele é co-autor da sua história, da sua luta, da preservação de sua memória. O indivíduo se fortalece na relação com os outros. Axé é a força de realização. É a força que move os que vão em frente e fazem a sua história. E suru é a paciência para saber esperar os resultados do que foi feito. A fonte desses valores é a oralidade[...]. (XAVIER, 2006, p. 133)

A umbanda, conforme relatam Prandi e Pierucci (2004),

é uma tradição mista, considerada genuinamente brasileira, está inserida neste contexto e apresenta por conta de suas características próprias, outras possibilidades de manutenção do grupo, visto que está mais próxima do cristianismo, auto-declaradamente e com valores, princípios e dinâmicas que não vão aparecer no universo das casas de candomblé, mesmo que não se possa provar a pureza das tradições na atualidade do complexo terreno pluri-afro-religioso.

Para Guimarães e Augras (1990, p. 124), o candomblé vai além do que se imagina e:

[...] a vida do adepto é pontuada por transformações sucessivas, que vão levando, no fim de seu percurso existencial, à identificação, cada vez mais rica e mais profunda, com as diversas entidades que têm nele a sua morada. Cada pessoa é vista como receptáculo de uma constelação de deuses, organizada segundo modelo estritamente hierarquizado, dominada pelo orixá principal, ou dono da cabeça, ao qual o iniciado se refere como meu santo. Conforme um mito de origem, cada cabeça humana, antes do nascimento, é construída a partir de algum fragmento de matéria-prima [...].

E assim, com a essência do orún (mundo das divindades), o conjunto mitológico destas tradições e a oralidade, um fator central na promoção da cultura, vai explicando, relendo e reorientando o aiye (mundo dos homens). Em meio às articulações sobre religiões afro-brasileiras e saúde, Monteiro (2008) nos informa que,

[...] no Terreiro, onde o maior de todos os valores é a ancestralidade, aprende-se que o bem estar e a busca pelo lado bom da vida, a possibilidade de ser feliz, ter saúde plena, ter caminhos abertos, são literalmente dependentes da minha relação com o sagrado e, sobretudo, com a minha ancestralidade.

É fundamental nesta seara que “o sujeito que chega ao Sistema Único de Saúde (SUS) seja recebido como pessoa e não como coisa, como paciente, como número”. Esse conceito tão caro, já amplamente discutido no cenário da saúde pública, altera por fim a dinâmica do sistema, traz para linha de frente aqueles cujo assunto é de seu interesse prioritário e assim vamos dando voz a quem tem porta-voz, e, segundo as regras de controle social, nem sempre sentem-se representados.

No caso, por exemplo, da epidemia de AIDS entre as mulheres brasileiras, a Joint United Nations Program on HIV/AIDS (Unaid) reconhece por meio de seu atual diretor executivo, Michel Sidibé (2009), que “a violência de gênero não é apenas uma questão de números. Trata-se da dignidade de cada menina e cada mulher, e de seu direito de vivenciar todos os direitos humanos”. Esta afirmação vai de encontro à visão de mundo das tradições religiosas de matrizes africanas, que por sua vez fazem da mulher sujeito principal do cenário-macro, onde é preciso a promoção de direitos, a valorização e o empoderamento dos indivíduos, para que se promova o desenvolvimento coletivo. Assim, a mulher e todas as questões de gênero, seja na saúde ou nas outras instâncias da vida, devem ser vistas a partir da possibilidade de construção de um outro mundo. Para Sidibé (2009):

[...] a revolução social clama por uma mudança na agenda de desenvolvimento – a redução da pobreza precisa ser acompanhada pelo incremento da dignidade e da liberdade. Precisamos de novos modelos de desenvolvimento. Modelos nos quais as mulheres e os homens – incluindo aqueles às margens das sociedades – tenham maior controle sobre suas vidas [...]; uma governança inclusiva deve ser construída de baixo para cima. E deve perpassar todos os aspectos da vida. Estou falando sobre colocar a prevenção mais firmemente nas mãos das mulheres. Precisamos ampliar a distribuição e o uso



do preservativo feminino... Promover uma distribuição mais equitativa das responsabilidades entre mulheres e homens uma necessidade prática bem como uma questão de direitos e de justiça [...].

Com isto, partindo das lições aprendidas no eixo religiões afro-brasileiras e saúde, buscando subsidiar a produção de conhecimento e os próximos passos que serão dados no processo de tomada de decisão em saúde, referendamos a ideia de que as organizações negras, entre elas as comunidades tradicionais de terreiro, são por si só capazes de avançar no debate político, considerando as suas especificidades como parte de um cenário global, e assim contribuir com a mudança de paradigmas no setor saúde, com vistas para a eficácia da legislação e dos documentos brasileiros ou internacionais, que reafirmam a ideia de que o poder real sobre o povo é aquele que emana do povo (MONTEIRO, 2006) e, para tanto, é preciso escuta qualificada.

## **Saúde Pública na cidade ampliada: diversidade religiosa e relações étnico-raciais**

Por muito tempo as tradições afro-brasileiras foram consideradas única e exclusivamente como tradição de negros africanos e seus descendentes. Nessa perspectiva, o que está em jogo é a identidade e preservação da comunidade enquanto grupo social, por conseguinte a valorização do terreiro enquanto território negro, um dos quais a comunidade negra encontra, ainda hoje, os recursos primordiais para o desenvolvimento do coletivo.

Estes são apenas alguns dos elementos que alimentam cotidianamente o combate à intolerância religiosa, vivenciada pelas tradições de matrizes africanas praticadas no Brasil, além do intenso preconceito racial e o racismo. Todavia, é a organização da comunidade, o processo de trabalho do grupo e a visão de mundo destas tradições que vão determinar a presença, ausência, postura e o comportamento das comunidades de terreiro, quer seja na busca pela unidade política tão sonhada para o cotidiano, ou para simplesmente manter a tradição, às vezes a portas fechadas, com anonimato e atenção acrescida, preço esse que se paga para não sofrer o impacto da realidade imposta ao grupo.

Por volta dos anos 1990, o chamado movimento de africanização do candomblé trouxe para o centro do debate a ideia de uma real volta à África, e com ela a necessidade de resgatar valores e aprendizados capazes de alterar as práticas contidas no cenário afro-religioso. Voltou à tona, sem que fosse esperada, a discussão sobre a diversidade religiosa contida na diáspora africana e o quanto há de plural, mas também de ilusório, neste cenário que mistura credences, saberes, cheiros, valores e simbologias, como os nunca vistos em outro território. Mais que intercâmbio, as possíveis intervenções, titulações, iniciações e saberes ocupariam, desde então, um considerável espaço-mundo, que faria do candomblé uma tradição diferenciada e pautada constantemente pela visita à Terra Mãe, ideia esta que, como em todas as redefinições de dinâmicas político-sociais, gerou debate, angústias, questionamentos e não necessariamente as mudanças desejadas.

Ritos, trajés, culinária, linguagens e valores passaram então a ser revisados, não apenas, mas principalmente pela nova geração de sacerdotes e sacerdotisas. O que ninguém se deu conta é que a possibilidade de readaptação constante, não somente é uma característica destas tradições, mas também é, conforme a opinião de muitos historiadores, um alimento muito bem-vindo ao caminho que as tradições afro-brasileiras percorreriam para se manterem no cotidiano da república e do Brasil atual.

Na prática, a africanidade, o sincretismo, a diversidade das nações africanas e afro-brasileiras, suas brigas políticas, disputas e as inúmeras quantidades de interpretações e análises.

Por exemplo, o direito e a posse da terra, conectadas umas às outras, ou sincretizadas entre si, tornaram-se pautas constantes no terreno político interno das tradições afro-brasileiras e também no seu extramuro, quando finalmente se deram o diálogo inter-religioso, o combate intensivo à intolerância religiosa e a busca constante pela autonomia. Agora, não apenas da tradição como um todo, mas sim de cada terreiro em si, o que novamente atesta, no processo histórico, a ideia de clã, com autonomia e descentralização de poderes e forças.

No culto e na terra de origem de Obaluaiye – o Rei da Terra –, orixá relacionado à saúde, mas também nas histórias de Xangô, encontraremos várias informações relacionadas a estes tópicos, que são mantidos pelo processo educativo praticado pelas lideranças religiosas. As

inúmeras mudanças vivenciadas por estas tradições também geraram neste universo diálogos e grandes iniciativas acerca de temas importantes, como saúde, gênero, cidadania, origens, integração, homossexualidade, homofobia etc.

A participação das lideranças religiosas em espaços outros fez com que a comunidade ganhasse visibilidade e atenção. Com isto, voltou à tona o debate sobre quem e quantos eram os seguidores das religiões de matrizes africanas praticadas no Brasil. Vários atores voltaram-se então para a análise do cenário e nela as informações já coletadas em momentos outros.

Segundo o recenseamento de 2000, apenas 0,3% da população brasileira adulta declaram-se pertencentes a uma das religiões afro-brasileiras, o que corresponde a pouco mais de 470 mil seguidores, embora pesquisas feitas com metodologia mais precisa indicam valores maiores, da ordem de pelo menos o dobro das cifras encontradas pelo censo. (PIERUCCI; PRANDI, 2004, p. 18-52)

E por que não dizer que o catolicismo mascara a intolerância, uma vez que a perseguição persiste, agora sofisticada, com uma nova roupagem? Ainda hoje, declarar-se seguidor de umbanda e candomblé é algo que interfere na acolhida e no respeito ao sujeito, além de conturbar todos os processos que dizem respeito à sua presença na sociedade plural e à forma como este é tratado, por exemplo, nos espaços públicos, como os de saúde.

Para Prandi (2004, p. 18)

[...] a umbanda é igualmente problemática quando se trata de quantificar seus seguidores. No início, a nova religião denominou-se espiritismo de umbanda, e não é incomum, ainda atualmente, os umbandistas se autodeclararem de espíritas, quando não de católicos. A umbanda conservou do candomblé o sincretismo católico: mais que isto, assimilou preces, devoções e valores católicos que não fazem parte do universo do candomblé.

Ainda assim, existe entre esses religiosos uma forma diferenciada de vivenciar a sua saúde integral e combater as doenças de que são vítimas. Mostra-se como fundamental, porém, a possibilidade de escolha e liberdade religiosa, que devem ser vistas não apenas como um direito, mas uma conquista do povo brasileiro, que cada vez mais deve assumir o seu espaço frente às adversidades contidas na falsa ideia de

democracia religiosa, laicidade e liberdade de escolha. Portanto, entendemos que também as ciências da saúde coletiva (epidemiologia, as ciências sociais e humanas) devem repensar a forma como veem o mundo da saúde e como se colocam nele, uma vez que esse mundo é compartilhado e visto por vários ângulos. A informação em saúde deve reconhecer a importância do usuário do SUS declarar-se religioso, conforme a especificidade de sua crença, mapear as diferentes instituições religiosas presentes no território do serviço público, a fim de se tecer uma rede de cooperação para promoção da saúde.

A atenção à saúde deve ainda garantir a atenção, visita e assistência religiosa ao sujeito nas dependências hospitalares. O terreiro não pode ser impedido de realizar a cerimônia fúnebre conforme os ritos da tradição da família e o sujeito não pode omitir-se junto à rede de serviços para se proteger da violência, assim alimentando o proselitismo e a violência muitas vezes escondida no discurso sobre igualdade, universalidade e a existência de um deus único – o SUS atende a todos igualmente.

Estas informações, junto ao prontuário do sujeito, poderiam contribuir de forma exitosa:

1. Com o processo de promoção e humanização da saúde, gerando a reeducação a favor dos direitos do usuário e a legislação correspondente;
2. Uma grande rede com estes princípios poderia ter como eixo central a relação existente entre paciente e serviço público;
3. Alteraria a educação permanente direcionada a estes profissionais, para promover atenção global ao sujeito na sua integralidade, humanizar, de fato, o SUS, com a participação da comunidade e;
4. Resignificaria as relações humanas no ambiente da saúde pública, uma vez que, ao invés de apenas capelas e capelanias, os usuários pudessem experimentar diferentes práticas religiosas.

Com estas possibilidades tão estratégicas para o processo de atenção à saúde, seria possível vivenciar ou proporcionar práticas religiosas sem simbologias específicas, já que o contrário configura

uma contradição da laicidade, e seu foco é algo que poderia voltar-se para a ideia de atenção integral na diversidade, conforme prevê a Lei Gouveia e a Constituição Brasileira. Foi partindo desta necessidade que o Programa de Doenças Sexualmente Transmissíveis (DST)/AIDS do município de São Paulo implementou um projeto pioneiro, o Projeto Xirê – Prevenção de DST/AIDS na Roda dos Orixás.<sup>2</sup>

## **Para onde vamos, religiões de matriz africana e o SUS**

Se para os cientistas, e em particular para a sociologia, os números sobre o comportamento religioso no Brasil são fundamentais para a interpretação sobre a dinâmica das diferentes tradições religiosas e suas lideranças, para os sacerdotes e sacerdotisas de religiões afro-brasileiras a intolerância religiosa e a liberdade de crença são fatores numericamente determinantes para a atenção ao grupo e sua inserção no contexto macro, político e institucional, com vistas para a mudança de seu estado de saúde.

O racismo, pai fidedigno da intolerância religiosa, faz-se representado na errônea ideia de que o terreiro é o templo do demônio, já que é visto como “coisa de preto”. A lógica errônea que se usa cotidianamente sobre estas tradições no imaginário popular é responsável pela atenção dispensada ou não a este grupo, quando chegam às unidades e serviços de saúde. E, sendo assim, investigar o como esse processo se dá (e apontar o como deveria ser na opinião dos interessados) possibilitaria, no espaço-mundo do serviço público, um amplo conjunto de estratégias inicialmente lógica e capaz de gerar ainda mais subsídios para a mudança de paradigmas, mudança esta tão necessária para se construir um serviço público de saúde que atenda toda a população, conforme as suas necessidades de saúde, características e especificidades.

A interface entre a religiosidade e o processo saúde e doença passa pela visão de mundo e as práticas dos terreiros e a forma como, individualmente, as pessoas lidam com isso, mas também pela forma como as ações se dão no contexto do SUS, da gestação à morte, no que

---

2 Projeto coordenado pelo Programa Municipal de DST/AIDS – Secretaria Municipal de Saúde de São Paulo em parceria com o Grupo de Valorização do Trabalho em Rede (GVTR), junto às comunidades tradicionais de terreiro do município de São Paulo.

deve-se apreciar aspectos como acolhimento, cuidado, atenção e resolutividade em todo o ciclo de vida.

Voltando aos números do censo, declarar-se de religião afro-brasileira ou não é uma questão literalmente ligada ao conjunto de informações centrais para o direito à saúde, e aqui se concentram aspectos como a visita religiosa, distante do proselitismo, e a cerimônia fúnebre quando do óbito, conforme o desejo do sujeito, ou os valores de sua família.

É preciso romper com certos valores presentes na sociedade ampliada e, assim, não temer a autodeclaração sobre sua religiosidade. Esses dados poderiam ser cruzados com as informações coletadas no SUS e, quando o assunto for tratado no microterritório, estas estratégias poderiam, por fim, cooperar com a mudança das práticas no serviço e a relação com quem está em seu entorno. Falta-nos então a coragem e a vontade política de assumir que no “Brasil de todos”, os diferentes fazem, de fato, a diferença no campo do Direito, ainda romano e arcaico, em pleno século XXI. Para este item, o Projeto Xirê recomenda o uso do georreferenciamento, de forma que as questões microterritoriais possam de fato ser aprofundadas em análises reais e concretas.

O fenômeno de “descatolização do candomblé”, por sua vez ainda longe de consenso, dado o processo histórico, contribui para o debate acerca da autonomia destas tradições diante de temas como o aborto, que deve ser visto africanamente, como caso a caso, uma vez que para estes grupos, o corpo, sagrado e único, é espaço de diálogo entre divindades e homens e “o direito ao meu corpo é intransferível”.

É através do corpo, com saúde, que as divindades se manifestam para dialogar com os homens, repartir o alimento, abrir novos ciclos, romper fronteiras e abrir novos horizontes, sem os quais o terreiro e seus membros não teriam como explicar o mundo terreno e suas interferências. Muito do que está dito sobre o aborto e o direito de abortar tem origem em raízes tradicionais outras que não as de matrizes africanas, e tal influência, sincrética, está posta na relação com os diferentes atores, restando à sociedade a possibilidade de contribuir com as mudanças do *status quo* em que estão, historicamente, os sujeitos que tomam as decisões mais estratégicas para o desenvolvimento do país.

Neste cenário, é fundamental que as tradições religiosas revisitem as suas origens, consultem as bases de sua família ancestral, reflitam sobre a violência contida no processo de tomada de decisão e assim

definem uma linha de pensamento, normas e regras que possam avançar neste universo. E este é um processo que o terreiro já conhece, pois foi essa a estratégia para garantir a organização de suas comunidades 500 anos depois.

A leitura que se tem sobre a presença de doenças, quer seja no universo individual ou no corpo coletivo da comunidade, é fator determinante no tratamento do indivíduo, de forma que a saúde não está concentrada no corpo do iniciado, mas sim esparramada no território a que ele faz parte, por exemplo, quando o assunto é uso de drogas.

As histórias, comportamentos, crenças, subjetividades, sexualidade e as questões de ordem espiritual, antes do acesso, direito e atenção à saúde são, no terreiro, alguns dos elementos que farão parte da consulta às divindades, que tem como fim a cura dos males de que é vítima o fiel.

Quando o fiel adentra o espaço hospitalar, o trabalho ministrado pelo sacerdote é diferenciado, porque esse há de dialogar com os ancestrais do indivíduo, traduzindo e restaurando aquele momento e aquele espaço, o que significa transformar aquele em um “espaço bom o bastante” (deixando de ser espaço de doença para ser de saúde, de fato), para assim alimentar o corpo do sujeito com a energia que ele mesmo é capaz de produzir, o que deve se somar à força vital de elementos da natureza, orações e oferendas, que por sua vez são ignoradas pela medicina e pela formação em saúde, principalmente quando o assunto é “cura de doenças do corpo e da alma”, como define o povo de santo. Mas também a família e as redes a que este sujeito compõe devem se restaurar para receber a este novo sujeito que chega frágil, mas renovado.

Sabe-se que a fila do SUS cresce diariamente em função de problemas cuja resolutividade será encontrada no extramuros da saúde pública. O terreiro deve ser visto como um espaço de acolhimento e de promoção de saúde, ele é um importante aliado do sistema de saúde e não um alguém com quem se quer disputar espaço. Essa visão já não mais futurista, já comprovou no Nordeste brasileiro que também o orçamento em saúde pode ser impactado positivamente e redefinido, uma vez que as diferentes formas de cuidar podem necessitar de outros recursos que não o orçamentário, que em muitos casos, Brasil afora, não é planejado conforme as necessidades locais e com participação popular.

## Considerações finais

Evitar doença, também aqui, é questão educacional que o grupo dominante percebe de forma diferenciada e assim intervém, sem garantir, infelizmente, a voz do sujeito durante o processo de tratamento do qual ele é parte, possibilidade esta que as tradições afro-brasileiras transformam no diálogo com as divindades para se atingir a causa e não apenas o efeito. O “espaço-divã” usado pelas lideranças religiosas indica pontos centrais para reflexão. Cito aqui a possibilidade de um outro sistema, como um referencial que se configura enquanto aspecto primordial para a qualidade da atenção, pois, uma vez no divã, o sujeito é convidado a descansar, enquanto a sua ancestralidade é quem oferta à liderança religiosa os instrumentos de trabalho necessários para a promoção da saúde do indivíduo em questão.

A relação entre o médico e o paciente por sua vez teria, segundo as tradições afro-brasileiras, uma outra dinâmica, e esta é uma das estratégias que mantêm viva a terapia e medicina tradicional de matriz africana nos terreiros do Brasil, e nos faz pensar o como e o quando as pessoas estão disponíveis – se estão –, no terreno das inovações tecnológicas, a revisitar as suas práticas no que tange a promoção da saúde e não apenas as mudanças do outro. Mais uma vez as questões étnico-culturais, para além do universo tecnocrata, se fazem presentes nesta seara, com muito a contribuir.

Nas comunidades de terreiro, onde o cuidado com a saúde (espiritual, mental e física) dos indivíduos é uma pauta constante, a doença nos remete à ideia de que a importância do corpo na relação com o sagrado é maior do que a preconizada pela Organização Mundial de Saúde (OMS). O que implica em conhecer, respeitar e valorizar tais práticas, por vezes terapêuticas, em vez de medicamentosa e, para tanto, o processo de saúde, doença e cura, ganha outra interpretação a partir do conjunto de valores e princípios das religiões de matrizes africanas, já descritos aqui.

Faz-se necessário então que a população conheça os vários aspectos do serviço público de saúde (a legislação e as políticas e programas do SUS) e, nesse, as diretrizes políticas como a Política Nacional de Humanização e a política desenhada para as questões relacionadas à medicina tradicional, tão pouco difundida. É nesse território que estão,



entre outras, as inúmeras pessoas que vivem à margem da linha de pobreza, visto que os terreiros estão sempre alocados em espaços periféricos, onde o acesso a bens e aos serviços é cada vez mais precário.

Por vezes, a atenção e o cuidado prestado pelas lideranças de religiões afro-brasileiras – parteiras e benzedeiros – à comunidade são, juntos, a única terapia obtida por boa parte da população que está historicamente inserida nos bolsões da miséria neste país, o que implica em conhecer a importância do estabelecimento de parcerias estratégicas para a promoção de saúde no sentido mais amplo do conceito e em plena consonância com o contexto cultural e territorial em que estas pessoas estão inseridas. Um passo fundamental para mudanças destes cenários é a junção entre o respeito e o incentivo contínuo ao direito e o acesso à saúde, mas também à informação, configurando aí dois dos direitos básicos e universais, por vezes negado pelas práticas institucionais.

Saúde, doença e cura são, nas comunidades tradicionais de terreiro, questões do cotidiano, pois estas apresentam-se como pontos importantes da relação entre divindades e homens, sendo assim, o uso do medicamento, o autocuidado do corpo, o tratamento de doenças específicas e o saber ancestral, capaz de reconstruir a vida do outro, são pontos primordiais frente à dificuldade de acesso e a qualidade da assistência prestada. É preciso, por fim, investir cada vez mais na qualidade de vida das pessoas.

A metodologia utilizada no processo de educação em saúde, para prevenir ao invés de curar doenças, deve olhar para o todo que bem representa este sujeito e reconhecer que prevenir doenças implica em trabalhar bem de perto com as questões presentes no território onde o sujeito possui, entre outras coisas, a sua história de vida, sua identidade, pertencimento e suas relações sociais. A tuberculose já nos demonstrou que o caminho a ser percorrido é diferente do que entendíamos ser o ideal, e nesse sentido, a atenção primária e nela a Estratégia Saúde da Família (ESP), fundamentalmente para as questões relacionadas ao pleno exercício do direito à saúde, ainda precisam conectar-se ao mundo destas pessoas, incluindo-as processualmente, participando inclusive deste debate salutar, cujo objetivo deve ser prover a saúde de todos.

Assim, a conexão entre as diferentes políticas nacionais de saúde, executadas pelo governo federal, deve ser uma prioridade no cotidiano da gestão e da reorientação das práticas no cenário local, valorizando o

território dos diferentes sujeitos e seus atores estratégicos, do contrário elas serão, em curto espaço de tempo, apenas documentos e papéis, como define Monteiro (2008).

Sabe-se que a visão de mundo das comunidades tradicionais de terreiro, diretamente associadas a questões étnico-culturais, tem muito a dizer sobre o cuidado e atenção aos usuários, que acessam o serviço público de saúde, seja no terreno da relação médico/paciente, ou sobre a triagem, tratamento e aconselhamento, mas, também, sobre a intolerância religiosa, o proselitismo, o racismo e o não respeito à diversidade, cujo processo inverso se faz urgente e deve voltar-se para a organização de um outro modelo de atenção. Convenções internacionais relacionadas a estes tópicos atestam que o saber científico e o saber ancestral não precisam competir entre si, mas podem ser conectados uns aos outros para garantir o pleno cuidado ao cidadão.

## Referências

BRASIL. *Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/L10.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm)>. Acesso em: 30 jul. 2015.

CRIOULA. *Participação e Controle Social para Equidade em Saúde da População Negra*. Rio de Janeiro: Crioula; Ministério da Saúde, 2007. Disponível em: <<http://www.saude.mt.gov.br/upload/documento/16/participacao-e-controle-social-para-equidade-em-saude-da-populacao-negra-crioula-%5B16-200810-SES-MT%5D.pdf>>. Acesso em: 5 maio 2013.

GUIMARÃES, Marco Antonio Chagas; AUGRAS, Monique. Os assentos dos deuses: um aspecto da construção da identidade mítica no candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2/3, p. 122-35, 1990.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo 2000*. Rio de Janeiro, 2000. Disponível em: <[www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)>. Acesso em: 5 maio 2013.

INSTITUTO DE ESTUDOS, FORMAÇÃO E ASSESSORIA EM POLÍTICAS SOCIAIS (PÓLIS). *Carta Mundial pelo Direito à Cidade*. 2005.

JORNAL IROHIN. Disponível em: <[www.irohin.org.br](http://www.irohin.org.br)>. Acesso em: 4 maio 2013.

LOPES, Fernanda. Para além da barreira dos números: desigualdades raciais e saúde. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 5, p. 1, 595-601, set./out. 2005.

MONTEIRO, Celso Ricardo; PAGANO, Ana. Relatório Final. In: SEMINÁRIO PAULISTA DA REDE NACIONAL DE RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E SAÚDE, 4., 2008. *Anais...* São Paulo: Grupo de Valorização do Trabalho em Rede (GVTR), 2008.

MONTEIRO, Celso Ricardo. Religiões afro-brasileiras e saúde da população negra: subsídios para o processo de educação permanente em saúde no âmbito da humanização. *Intolerância religiosa*, v. 3, n. 13, dez., 2008.

Disponível em: <[http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod\\_artigo=255&cod\\_boletim=14&tipo=Artigo](http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=255&cod_boletim=14&tipo=Artigo)>. Acesso em: 30 jul. 2015.

MONTEIRO, Celso Ricardo. *Direito, Acesso e Atenção à Saúde nas Regiões Sul e Sudeste do Brasil*: um estudo sobre a situação de saúde da população negra e as diferentes respostas para o alcance da Equidade. [S. l.: s. n., 20--]

PIERUCCI, Antonio Flavio. Bye bye Brasil – o declínio das religiões afro-brasileiras no Censo 2000. *Estud. av.*, São Paulo, v. 18, n. 52, set./dez., 2004.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. *Civitas, Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 15-34, jun. 2003.

RODRIGUES, Lorenna. População negra supera branca neste ano, mas renda só se equipara em 2040. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 13 maio 2008. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/dinheiro/ult91u401394.shtml>>. Acesso em: 2 dez. 2010.

SIDIBÉ, Michel. Aids e equidade de gênero: é tempo de novos paradigmas. *Blog del programa transversalizando VHI Sida em América Latina y Caribe*, 27 mar. 2009. Disponível em: <<http://sinfronterasenlaamerica.blogspot.com.br/2009/03/ponto-de-debate-discurso-sobre-aids-e.html>>. Acesso em: 3 ago. 2014.

SILVA, José Marmo. Religião e saúde: a experiência da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. *Revista Saúde e Sociedade*, São Paulo, v.16, n. 2, p. 171-77, 2007.

XAVIER, Juarez. O papel decisivo das pesquisas para o conhecimento dos valores ancestrais afrodescendentes. In: BRASIL. *Dimensões da inclusão no Ensino Médio*: mercado de trabalho, religiosidade e Educação quilombola. Brasília: MEC, 2006. v. 12. (Coleção Educação Para Todos)



# O candomblé na cidade de Goiânia: processos de invisibilidade e de disputas religiosas no espaço da urbe<sup>1</sup>

Clarissa Adjuto Ulhoa

Em meados de 1800, enquanto o sacerdote Bambochê implantava as bases de um dos mais antigos terreiros iniciados em território carioca, momento no qual o candomblé partia pela primeira vez para destinos que, ainda desconhecidos, apontavam para muito além das fronteiras baianas, a capital goiana tardaria mais ou menos 80 anos para ser ao menos construída. E seriam necessários outros 35 para que o candomblé nela se implantasse, o que ocorreu aproximadamente 150 anos após o nascimento dessa religião em tempos coloniais. Foi preciso, portanto, muito tempo para que finalmente se tornasse parte do cenário da jovem e planejada capital. Jovem porque nasceu somente nos idos dos anos 1930, quando a maioria das capitais brasileiras já completavam muitos anos de existência, pensada para substituir a colonial cidade de Goiás; e planejada porque se delineou como o avesso da espontaneidade presente em tantos outros centros urbanos, tendo em vista que se constituiu como um projeto pautado pelos desígnios da modernidade, determinadores, pois, de um suposto controle racionalizado dos espaços sociais e urbanos. Foi para escapar do estigma de “lugar isolado, onde os benefícios da modernidade não podiam penetrar; local atrasado, que está atrás dos outros, portanto em grande desvantagem” que a nova capital

---

1 Esse texto demonstra parte das discussões realizadas pela autora em sua dissertação de mestrado intitulada *Essa terra aqui é de Oxum, Xangô e Oxóssi: um estudo sobre o candomblé na cidade de Goiânia* (2011), orientada pelo prof. dr. Alexandre Martins de Araujo. É também produto das pesquisas que realizou no Centro Interdisciplinar de Estudos África-Américas da Universidade Estadual de Goiás, mais precisamente no âmbito do Projeto África no Brasil: estudos de comunidades, religiosidades e territórios, coordenado pela prof<sup>a</sup> dra. Eliesse dos Santos Teixeira Scaramal.

goiana sairia do papel para se tornar uma realidade, de modo que “trazia consigo um conteúdo simbólico que apontava para ideais de novos tempos de desenvolvimento e progresso”, principalmente porque dessa maneira “pretendia-se que a cidade fosse o marco da passagem para uma nova etapa da história: isso significava que a sua construção era um ato de quebra de estigma, ou seja, de ressignificação.” (MELLO, 2006, p. 31)

Um dos símbolos dessa incessante tentativa de se inserir em um modelo de modernidade e de progresso pode ser observado no âmbito dos discursos higienistas que, nascidos na Europa durante os anos 1800, se tornariam especialmente potentes no século seguinte. De acordo com esses discursos, tornar-se moderno seria o mesmo que exterminar as doenças e as epidemias que comprometiam a população, sobretudo por intermédio das práticas de higiene e de saneamento básico. Notadamente importantes para os parâmetros da sociedade brasileira da época, tais discursos também seriam usados para subsidiar os argumentos que favoreciam a transferência da capital goiana, pois se considerava que a cidade de Goiás “não tinha condições sanitárias adequadas e que uma nova capital, projetada conforme padrões de higiene convenientes, viria satisfazer as exigências de uma ‘cidade moderna’.” (MELLO, 2006, p. 36) Em documento datado de 1890 e escrito pelo presidente da Assembleia do Estado, Rodolfo Gustavo da Paixão, o sistema de esgotos da antiga capital recebe a seguinte descrição: “os materiais fecais sem escoamento entram em rápida decomposição e exalam deletérios miasmas e absorvidas pelo subsolo [...] comunicam-se com os poços de serventia, de ordinário abertos nas proximidades daqueles focos de infecção [...]” (PAIXÃO, 1890 apud MELLO, 2006, p. 36-37) Esse documento, considerado grande meio de convencimento, acabou anexado ao relatório que o grande líder do processo de transferência da capital, o médico Pedro Ludovico Teixeira, mandou no ano de 1933 ao presidente do país, na tentativa de expor e legitimar os motivos nos quais se pautavam os planos mudancistas. Dessa maneira, a promessa de uma cidade limpa e arejada, pensada para atender aos quesitos da higiene e do saneamento, anunciou nacionalmente o nascimento da nova capital.

Para os mudancistas<sup>2</sup> que atuaram nos anos 1930 e para os demais partidários do discurso da modernidade goiana, o estabelecimento de um terreiro candomblecista no perímetro da capital provavelmente consistia em algo impossível, impensável e improvável, mesmo tendo o candomblé iniciado, desde antes desse período, o seu crescente processo de deslocamento e expansão para todo o país. Isso porque o candomblé, se pensado de acordo com o discurso moderno, se encontra situado no extremo oposto dos ideais de progresso e de racionalidade, especialmente por ser uma religião afro-brasileira e estar, portanto, conectada ao continente africano. E sabemos que “distorções, simplificações e generalizações de sua história e de suas populações são comuns a várias partes e tempos do mundo ocidental” (OLIVA, 2003, p. 431), o que contribuiu para que as sociedades africanas acabassem historicamente relacionadas às concepções de selvageria, atraso e barbárie, colocadas, portanto, na via-versa da modernidade eurocêntrica. Entre as mais citadas simplificações sobre as sociedades africanas, destacaremos aquelas expressadas pelo pensador Friedrich Hegel, na primeira metade dos anos 1800, de acordo com as quais o continente africano não poderia possuir história, pois “não tem movimentos, progressos a mostrar, movimentos históricos próprios dela.” (HEGEL, 1995) Para ele, “quer isto dizer que sua parte setentrional pertence ao mundo europeu ou asiático”, de modo que “aquilo que entendemos precisamente pela África é o espírito a-histórico, o espírito não desenvolvido, ainda envolto em condições de natural e que deve ser aqui apresentado apenas como no limiar da história do mundo.” (HEGEL, 1995, p. 174)

Diante disso, ao recordarmos como a sociedade goianiense da primeira metade dos anos 1900 procurou incessantemente se inserir no eurocêntrico modelo de modernidade, supomos que tudo o quanto parecesse não moderno acabou combatido com intensidade extrema, mesmo que apenas subjetivamente. Dessa forma, também supomos que este tenha sido um dos motivos que concorreu para que o candomblé se inserisse na cidade goianiense somente na década de 1970, isto é, aproximadamente 35 anos após o nascimento de tal cidade, como apontamos anteriormente, o que consideramos uma inserção relativamente tardia, especialmente se nos atentarmos para a numerosa quantidade

---

2 Foram denominados dessa maneira aqueles que eram a favor da construção de uma nova capital para o estado.

de migrantes nordestinos, inclusive baianos, que trocaram seus locais de origem pelas oportunidades expressas nas propagandas do governo goiano daqueles tempos; propagandas que tinham como intuito central arregimentar moradores e mão de obra especializada para a construção do novo centro urbano. De acordo com o discurso nelas expresso, surgia no centro do país uma cidade de oportunidades, sobretudo de trabalho e moradia, onde grandes realizações eram possíveis. É o que podemos notar em anúncio datado dos anos 1940 (Figura 1), que apresenta em destaque o sugestivo *slogan*: “Enriqueça quatro vezes mais”. Esse anúncio demonstra o grande investimento direcionado a atrair novos moradores em potencial, principalmente na oferta de lotes a preços e prestações acessíveis, bem como no uso de imagens que exibem uma cidade próspera, de avenidas largas e sólidas construções.



Figura 1 - Propaganda da década de 1940 destinada a atrair trabalhadores para atuarem na construção da nova capital goiana



Fonte: (MENEZES, 2004, p. 21).

João Martins Alves. Esse é o nome do sacerdote que, mais conhecido como João de Abuque, conseguiu superar as repressões policiais e civis empreendidas após a sua chegada à cidade, tendo continuado a tocar o couro dos atabaques e a reverenciar as divindades entre as quatro paredes de seu terreiro, este último unanimemente reconhecido como o primeiro da capital goiana. Nascido no ano de 1937, no município de Juazeiro da Bahia, o sacerdote tomou sua primeira obrigação<sup>3</sup> em um candomblé soteropolitano, no ano de 1945, quando ainda tinha

<sup>3</sup> As obrigações são “oferendas rituais em obediência aos preceitos de feitura de santo.” (CASTRO, 2005, p. 299)

sete anos de idade. Esse acontecimento ocorreu por iniciativa de sua mãe, uma mulher católica praticante que procurou o terreiro no intuito de encontrar respostas para os problemas espirituais que acreditava inquietar seu filho. Logo, ele tomou obrigações e se iniciou em um candomblé liderado por Zequinha Gongombira, terreiro da nação angola extinto anos depois, mas que ainda possui descendentes vivos. Foi entregue ao orixá das matas e da caça, Oxóssi, que passou a ser o “dono de seu Ori”.<sup>4</sup> Enquanto sacerdote, João de Abuque iniciou terreiros em municípios baianos como Bonfim e Bom Jesus da Lapa, além de passar uma temporada em Petrolina e no Rio de Janeiro. Entretanto, essas experiências parecem não ter proporcionado o que ele procurava, pois decidiu tentar a sorte em Brasília, onde conheceu pessoas que moravam em Goiânia e que estavam dispostas a auxiliar o sacerdote em seu processo de estabelecimento nesta última cidade. Ele conta sobre esta etapa de sua trajetória:

Aí então cheguei sem dinheiro, mal, mal, mal mesmo – mas hoje to feliz. Encontrei dois moços que eram soldados do exército, eram recrutas, procuraram o quê que eu estava fazendo naquela pilastra lá de Brasília [chora por alguns segundos] – não gosto de lembrar isso. Fomos, e ninguém que eu conhecia, foi aí que me trouxeram pra Goiânia. Quando cheguei aqui em Goiânia me colocaram em um hotel chamado Santana, fica perto da rodoviária de Campinas, no outro dia eles foram me buscar, aí me levaram pra casa deles. Tive muitos amigos, os pais deles foram ótimos, hoje a família dele são filhos meus, filhos de santo, moram vizinhos, eu me mudei da onde eu morava, lá do Ferroviário, e eles foram pro Setor Pedro Ludovico, que quem arrumou o terreno foi Dona Geraldina. (ABUQUE, 2006)

Logo nas primeiras partes do seu depoimento, o sacerdote se preocupou em deixar claro que os problemas relacionados à precariedade econômica desempenharam um preponderante papel em sua decisão de ir até Brasília, assim como ocorreu na vida de milhares de outros migrantes baianos durante a década de 1970. Por esse motivo, grande parte daqueles que aportaram em outras cidades, prontos para estabelecerem moradia, possuíam nas mesmas ao menos um parente ou um amigo que pudesse dar o suporte necessário durante os períodos de adaptação. E, no caso do sacerdote, isso também ocorreu, pois recebeu

---

4 De acordo com a compreensão do candomblé, cada pessoa possui uma divindade protetora e, após os rituais de iniciação, essa divindade passa a abrigar o ori, a cabeça do iniciado, que consiste no “centro normativo da vida em todos os seus aspectos.” (CASTRO, 2005, p. 179)

o auxílio não apenas dos recrutas e de suas famílias, mas também da sacerdotisa de umbanda Geraldina Barbosa Ataídes, mais conhecida como Dona Geraldina. Assim, com o importante auxílio destas e de outras pessoas, iniciou o seu terreiro com a companhia de sua esposa, Luzia Pereira Rodrigues, e de sua primogênita, Maria do Socorro Rodrigues Alves, terreiro que se situou, em um primeiro momento, no Setor Ferroviário, para depois se instalar no Setor Pedro Ludovico, onde ainda se encontra. Localizado na região sul da cidade, o Pedro Ludovico se iniciou como um bairro onde muitas propriedades foram adquiridas por meio de invasões, mais tarde regularizadas pela prefeitura e transferidas para o chamado Baixo Pedro Ludovico, parte próxima ao Córrego Botafogo. Por muito tempo esquecidos pelas autoridades, o sacerdote, sua família e os demais moradores dessa região conviveram com a ausência de infraestrutura, bem como com casos de roubo e de violência.

*Quando a gente veio pra cá a gente não tinha esse, né, não era desse jeito, era diferente. Era muito mato e tinha muito buraco, tinha muito lote baldio, né, que fala, quando joga lixo e os buracão. Aí foi mudando, modernizando, né, ficando melhor. Veio energia, não tinha energia, não tinha asfalto, na época a gente usava era os lampiões, que a gente comprava gasolina. Gasolina não, querosene, né, tinha uns botecos ali pra cima, tinha que ir lá comprar querosene. Quando a gente veio pra cá não tinha as paredes e não tinha nem telhado, eu lembro que não tinha telhado e a outra metade da parede, assim, que coloca pra tampar, fechar, ele colocava era uma lona. A gente tinha ganhado uma lona de um senhor que freqüentava aqui em casa já, ele conheceu a gente lá no Ferroviário, e foi isso.<sup>5</sup>*

*Aí quando pensou que não ele comprou esse lote aqui, começou a construir, mas roubaram o material, o que obrigou a vir pra cá sem acabar, sem terminar.<sup>6</sup>*

*Setor Pedro era, e ainda é ainda [violento]. Era muito violento, mas, assim, os bandidos que tinha aqui conhecia ele. Ele veio numa época pra cá que tinha pouca casa demais, então tinha muita gente precisada, entendeu?<sup>7</sup>*

Depois de certo tempo, trocaram a insegura cobertura de lona por um teto mais apropriado, composto por telhas e madeira, para que então pudessem melhor receber as divindades e dar o devido prosseguimento às suas atividades ritual-religiosas. Iniciado nos preceitos da nação angola, esse terreiro recebeu, em um primeiro momento, o nome de Cabana

---

5 Entrevistada: Maria do Socorro Rodrigues Alves (filha biológica do sacerdote João de Abuque); Entrevistadora: Clarissa Ulhoa, data: 26 de julho de 2009.

6 Entrevistada: Luzia Pereira Rodrigues; Entrevistadora: Clarissa Ulhoa; Data: 23 de agosto de 2009.

7 Entrevistado: Luis Lopes Machado; Entrevistadora: Clarissa Ulhoa; Data: 26 de julho de 2009.

Pena Branca, em homenagem ao Caboclo, uma das entidades espirituais de sua casa. Mas no início da década de 1980, João de Abuque passou a tomar suas obrigações na nação keto, pelas mãos do sacerdote Júlio Duarte, de Oxum, que atualmente comanda um terreiro no Bairro Santa Luzia, situado no município de Aparecida de Goiânia. Foi quando passou a se compreender enquanto pertencente ao que denomina de nação nagô-vodun. Sobre esse período de transição, o sacerdote João Abuque (2006) comenta: *“sou apaixonado por angola; depois que meu pai foi, nove anos depois, dei uma obrigação com seu Júlio Duarte, que é nagô-vodun, ele toca queto, to com vinte e cinco anos com ele, esta casa aí já tá com muito tempo.”* Foi também nessa ocasião que o terreiro passou a se chamar Ilê Iba Ibomin, sendo “ilê” uma palavra iorubana que significa “casa”. Diante dessa mudança, Cabana Pena Branca passou a ser o nome dado a uma espécie de extensão do terreiro, uma chácara também situada em Aparecida de Goiânia, onde passaram a ocorrer as cerimônias dedicadas ao Caboclo.

Mas aqui, e uma casa que tem lá no... é terreiro, tem terreiro também, é lá na cidade satélite, pertence à Aparecida, pra lá do Terminal do Cruzeiro, tem umas chacinhas lá, também ele deixou, ele deixou um terreiro lá. Lá ele dizia que [...] era do Caboclo Pena Branca [...]. De uma vez por outra eles falam que vão fazer um troço lá, mas depois que ele faleceu nunca fomos fazer não.<sup>8</sup>

Foi aos poucos que o terreiro se estruturou e passou a congregar números crescentes não apenas de adeptos, como também de clientes não necessariamente iniciados no candomblé. Entre os primeiros adeptos do terreiro se encontravam aqueles que foram iniciados pelo sacerdote em outras cidades e que quiseram se mudar para a capital goiana juntamente com ele, aos quais pouco a pouco se somou os moradores da cidade interessados na novidade que seu terreiro certamente representava naqueles tempos e naquela localidade. Em 1972, saiu um dos primeiros “barcos de iaôs”<sup>9</sup> iniciados em espaço goianiense, que se compôs por três mulheres goianas: uma delas consagrada à divindade das doenças e também da cura, Omolu, e as outras duas à divindade das águas doces e dos metais preciosos, Oxum (Figura 2). Nos anos seguintes, muitos outros barcos saíam compostos inclusive por pessoas que atualmente ocupam cargos de sacerdotes e de sacerdotisas em terreiros

8 Entrevistada: Luzia Pereira Rodrigues; Entrevistadora: Clarissa Ulhoa; Data: 23 de agosto de 2009.

9 Grupo de pessoas que se iniciam juntas.

espalhados por toda a cidade e nos municípios do entorno, realidade que João de Abuque (2006) gosta de ressaltar: “[...] *pra montar essa casa aqui, foi um sacrifício, hoje tenho vários filhos de santo que têm casa aberta, neto, bisneto, estou repetindo outra vez, e me sinto orgulhoso.*” E, de acordo com o importante princípio de respeito aos ancestrais que entrecorta todo o corpo do candomblé, grande parte daqueles que se iniciaram em seu terreiro relembram com gratidão as suas raízes, mesmo que tenham optado por tomarem suas próximas obrigações com outros sacerdotes.

Eu, babalorixá Ênio de Oxum, fui iniciado por esse conceituado babalorixá, senhor João Martins Alves, no ano de 1985 em seu Axé Iba Ibomin, através do qual aprendi grande parte daquilo que hoje sou e represento. Axé o baba, onde quer que o senhor esteja, sempre olhai por nós. (EXUM, [20--])<sup>10</sup>

Figura 2 – João de Abuque é fotografado entre iaôs iniciadas em seu terreiro no ano de 1972



Fonte: Fotografia cedida pela sacerdotisa Tereza de Omolu.

Conquanto o sacerdote provavelmente não tenha, por motivos diversos, angariado a simpatia de todos os candomblecistas goianienses, nos depoimentos que acessamos prevalecem expressões e descrições que recobrem sua imagem com atitudes de sabedoria e de competência. Essa realidade aos poucos o construiu e o elevou ao posto de ícone,

10 Fala do sacerdote Ênio de Oxum, somente um entre muitos outros sacerdotes que atualmente possuem terreiros próprios e que se iniciaram no terreiro de João de Abuque. Retirado do endereço: <http://www.orkut.com.br/Main#Community?cmm=41256401>.

com base na compreensão de que o sujeito deste modo compreendido apresenta numerosas qualidades, estas últimas assim consideradas e apreciadas por quem o cerca, isto é, por uma determinada sociedade em uma determinada época. Nesse caso, consideramos que o sacerdote tenha sido lapidado como ícone de um grupo específico, composto por adeptos do candomblé e de outras práticas da religião e da religiosidade afro-brasileira, além da população negra como um todo. Ele acabou delineado, portanto, como ícone que possui representatividade entre pessoas que pertencem a uma das parcelas historicamente subalternizadas da sociedade brasileira, o que o reveste de uma importância política particular. E, enquanto determinados ícones são admirados por seus contemporâneos devido à sua perspicácia, bravura ou heroísmo, dentre outras características possíveis, o sacerdote congrega pelo menos quatro princípios considerados elevados pelo discurso, não apenas dos candomblecistas, como também da imprensa e de determinadas instituições culturais: pioneiro, batalhador, caridoso e poderoso.

Embora atualmente se apresente intimamente conectado a importantes componentes da dinâmica urbana, tal como, por exemplo, as práticas comerciais exteriores aos terreiros – em casas de artigos religiosos etc. – o candomblé também precisou se adaptar, ao longo dos anos, aos distintos modos de existência exigidos pelo ambiente da urbe, bem como precisou atuar de maneira dinâmica diante das distintas maneiras de enxergar e de ser enxergado pela cidade. Tal como o ocorrido na capital paulista, respeitadas, claro, as devidas proporções, o candomblé se instalou na cidade goianiense em um momento de crescimento econômico e industrial, sendo, portanto, escolhida por milhares de migrantes, além de ser um período de considerável efervescência cultural. Nesse movimento, o candomblé não apenas marca sua presença, como também precisa, ao mesmo tempo, “representar essa cidade para si próprio e se fazer representar para a cidade.” (SILVA, 1995, p. 289) Para tanto, o candomblé precisa atuar em dois níveis. Primeiramente, ele se representa para a cidade, seja demarcando distinções diante da umbanda, seja se apresentando enquanto habilitado a resolver quaisquer problemas, inclusive aqueles mais relacionados a vida urbana, como o desemprego e os anseios de consumo. Depois, o candomblé representa a cidade para si, buscando compreender os espaços urbanos de modo

a manter sua cosmologia<sup>11</sup> e dialogar com instituições e equipamentos próprios da urbe,<sup>12</sup> além de procurar legitimidade, divulgação e crescimento, tendo em vista que se insere em um mercado religioso amplo e competitivo. (SILVA, 1995) Sendo assim,

É nesse jogo de representações entre o candomblé, uma religião de origem étnica, e a metrópole, cada vez mais multiétnica e pluricultural, que o primeiro, curiosamente, exaltará sua vocação de religião de conversão universal, ainda que permaneça como religião politeísta e fortemente influenciada pelo pensamento mágico [...]. A presença do terreiro na cidade é, pois, resultado [de uma] dinâmica relacional entre o dentro e o fora da religião construída através do diálogo entre dois universos. E neste diálogo entre o candomblé e a cidade, a incorporação de termos de um universo pelo outro permite que as divindades e os seus ritos transformem-se para habitar a cidade (como espaço físico e social) e que esta se faça cada vez mais apropriada para recebê-las e protegê-las como parte integrante de seu amplo mercado de bens simbólicos. (SILVA, 1995, p. 291-292)

Tradicionalmente relacionadas à polaridade entre o campo e a cidade, bem como aos supostos processos de racionalização e de secularização,<sup>13</sup> as urbes, em estudos realizados por meio de abordagens mais recentes, passaram a ser compreendidas por outra ótica. Isso porque esses mesmos estudos passaram a apontar que quando penetramos no “universo das micro-relações sociais presentes nos bairros [...], percebemos como são generalizantes e pouco explicativos certos conceitos de anonimato ou desagregação cultural urbana”, (SILVA, 1995, p. 23) isto é, percebemos que “traços semelhantes àqueles associados aos modelos de ‘comunidade’ ou do universo rural são reconstruídos nas cidades a partir de dinâmicas específicas de reprodução social e cultural.” (SILVA, 1995, p. 23) De acordo com essa perspectiva, também devem ser “revistos os significados dos movimentos de secularização e de racionalização que denotam o surgimento da civilização urbana e a

---

11 Um exemplo disso está relacionado aos rituais de despacho que precedem as cerimônias públicas: “como o despacho de Exu normalmente é feito desapejando-se a comida na rua, Exu, nas grandes cidades, tem comido entre carros, na calçada ou no asfalto.” (SILVA, 1995, p. 142)

12 Principalmente quando os candomblecistas precisam conseguir garantias oficiais para o uso de espaços públicos como cemitérios, praças e encruzilhadas (onde se deposita despachos para Exu). (SILVA, 1995)

13 “Num primeiro momento pode-se entender a secularização em diferentes acepções, mas todas elas enfatizando a grande diminuição do controle religioso sobre os assuntos cotidianos, ou melhor, a desvinculação do sagrado de determinadas esferas que, por oposição, circunscreveriam o mundo civil, não eclesástico.” (SILVA, 1995, p. 23)

suposta (mas não realizada) derrocada do sentido religioso do mundo”, de modo que autores contemporâneos têm buscado destacar “oposições entre religião e magia, não mais através de diferenças internas, mas sobretudo como reflexos das disputas dos grupos religiosos pela legitimidade do controle dos ‘bens simbólicos’.” (SILVA, 1995, p. 27-28) Nesse sentido, compreendemos que a “reinscrição do sagrado (selvagem ou instituído, mágico ou religioso) no espaço social da metrópole, convivendo ao lado do pensamento racional, utilitário, manipulador e secular, não se realiza enquanto contradição (ou um corte a ser superado).” (SILVA, 1995, p. 31) Muito pelo contrário, tendo em vista que

Trata-se, antes, de duas linguagens simbólicas que se existem ou persistem é porque ambas têm algo a dizer; isto é, seu poder de representar a realidade ou fornecer padrões orientadores do comportamento coletivo continua atuando, seja para entender o mundo tal como ele ‘é’ ou como ‘devia ser’, para expiar a dor ou para aludir às dimensões ontológicas da vida. (SILVA, 1995, p. 31)

É importante, portanto, que procuremos compreender como se deu o processo de desenvolvimento do candomblé na cidade, o que pressupõe que investiguemos sobretudo as representações do espaço urbano, este último entendido não apenas em sua dimensão geográfica, mas também enquanto um constructo que resulta das relações entre distintos grupos sociais. No cenário goianiense, as disputas pela hegemonia e pelo controle entre grupos sociais e religiosos podem ser percebidas de modos diversos. Uma dessas muitas maneiras nos parece especialmente emblemática: o uso comum de um adesivo que circula pela cidade principalmente nos automóveis e no qual podemos ler: “Goiânia é do Senhor Jesus”. Em outras palavras, o adesivo proclama que a cidade supostamente pertenceria ao poderoso grupo composto pelas religiões cristãs, discurso que certamente pressupõe o encobrimento de religiões afro-brasileiras como o candomblé. Percebemos, portanto, o modo como a própria cidade, pensada como um todo, acaba discursiva e ousadamente manipulada no sentido de impor ao espaço um dono somente. Munidos de argumento parecido com o apresentado pelos idealizadores do adesivo, um grupo de evangélicos que se banhava no Rio João Leite, por ocasião de um batismo, tentou impedir que umbandistas e candomblecistas também realizassem naquele rio as suas cerimônias.



De acordo com um dos pastores ali presente, os recém-chegados não poderiam permanecer em um espaço consagrado à Jesus:

*Eu tinha uma amiga minha, que hoje está falecida, que é [...] a dona Romilda. Um dia eu estava e ela me convidou, que ela ia fazer um batizado, aqui no Ribeirão João Leite<sup>14</sup> [...]. E fomos num domingo, né, num domingo à tarde. Aí, quando nós chegamos, estavam lá eles fazendo uma cerimônia também de batizado, os evangélicos. E quando ele nos viu chegar com flores, vela, eles logo perceberam que realmente éramos da umbanda, né, umbanda, candomblé. Aí entra o pastor, começou lá, tal, tal. E ela começou já a formar as oferendas, a arrumar as oferendas, né, e as coisas todas. E eles, em dado momento, eles pararam a cerimônia e vieram, né, pra cima de nós dizendo que ali já estava com Jesus Cristo ali presente, antes de nós chegarmos, né. Aí a Romilda falou: 'Não, nós também estamos com Jesus Cristo, nós acreditamos em Jesus Cristo', né. Aí houve a contenda, aí quem saía, quem não saía. O que que aconteceu? Nós não saímos, não fizemos o nosso trabalho, né, e nem eles terminaram também a cerimônia do batizado deles lá, porque aí chegou a noite e a gente estava lá no ribeirão.<sup>15</sup>*

Diversos outros relatos de adeptos do candomblé e da umbanda demonstram como ocorre de maneira acirrada a disputa pelo uso dos espaços públicos na cidade goianiense, o que, de acordo com nossas pesquisas, atinge também os estabelecimentos comerciais de artigos religiosos. Esses estabelecimentos se encontram extremamente expostos nas ruas da cidade, o que, inclusive, consiste em uma exigência própria do universo comercial: o cliente só compra aquilo que se encontra exposto de algum modo. Néilton Flávio dos Santos, proprietário do Bazar Xangô, por exemplo, nos relatou que evangélicos invadiram e apedrejaram sua loja quando a imprensa divulgou, no ano de 2010, o caso de um pai que, supostamente com o auxílio de uma sacerdotisa do candomblé, inseriu agulhas no corpo do próprio bebê. Desse modo, grupos evangélicos insurgiram contra o bazar com o intuito de combater o “demônio” que, para eles, estava presente naquele espaço comercial. Disposto em uma área em que distintas religiões se encontram próximas umas das outras (Mapa 1), imaginamos que o Bazar Xangô se situe em uma zona especialmente propícia ao embate, o que possivelmente explique a intensa e violenta guerra religiosa ali empreendida. Já o proprietário da Flora Sete Flechas, situada no Setor Centro Oeste, Ilson Fernandes de Souza, não nos relatou episódios como o acima descrito, mas mesmo

14 Importante para os adeptos da umbanda e do candomblé, a extensa Bacia do Ribeirão João Leite passa por sete municípios goianos: Ouro Verde, Campo Limpo, Anápolis, Goianápolis, Terezópolis, Nerópolis e Goiânia.

15 Entrevistado: Luís Fernandes Salles; Entrevistadora: Eliesse Scaramal; Data: 16 de novembro de 2006.

assim buscou estratégias para que seu estabelecimento permaneça sempre discreto e, portanto, mais prevenido contra investidas de grupos contrários: ele reconstruiu o imóvel e acrescentou um longo corredor antes da entrada da loja (Figuras 3 e 4).

Mapa 1 – Perímetro em que se encontra o Bazar Xangô, nas proximidades do qual se configura considerável diversidade religiosa, aqui representada pela disposição espacial dos templos



Fonte: Pesquisa e elaboração da autora.

Figura 3 - Discreto, letreiro indica que a Flora Sete Flechas se situa no final de um pequeno corredor



Fonte: Foto da autora.

Figura 4 - Depois de percorrido o pequeno corredor, podemos avistar ao fundo uma nova placa que indica a chegada da entrada da loja



Fonte: Foto da autora.

Outro emblemático caso de disputa ocorreu em um dos cartões postais da cidade, o Parque Vaca Brava, em novembro de 2003, quando chegou à capital goiana a exposição itinerante<sup>16</sup> do artista plástico baiano Tatti Moreno, em homenagem ao dia da consciência negra. Foram dispostas no interior do lago do parque oito estátuas (Figura 5), de mais ou menos sete metros de altura cada uma, as quais representavam os seguintes orixás: Oxalá, Ogum, Xangô, Oxum, Iansã, Iemanjá, Nanã e Logunedé. Entretanto, ao contrário do que o governo municipal da época esperava, aquilo que era para ser apreciado e, quem sabe, considerado um privilégio pelos moradores, já que a capital goiana havia sido uma das escolhidas para abrigar as estátuas, a presença das mesmas acabou se tornando motivo para que se desencadeasse uma intensa e reveladora guerra religiosa. Iniciados concomitantemente à

<sup>16</sup> Essa exposição também passou por São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília, Arraial d'Ajuda e Salvador.

própria montagem das estátuas, os combates duraram pouco tempo, pois se estenderam somente entre os dias 18 e 21 de novembro daquele ano, com direito a sucessivas manifestações sobretudo de evangélicos neopentecostais,<sup>17</sup> que iam desde o grito de palavras de ordem contra o demônio e sessões de exorcismo, até desesperadas tentativas individuais de pessoas que mergulhavam no lago e tentavam arrancar as imagens com as próprias mãos<sup>18</sup>. Esses eventos conseguiram grande repercussão no âmbito da opinião pública e intensa cobertura da mídia. Segundo matéria do *Jornal Diário da Manhã* do dia 20,

O Parque Vaca Brava foi palco de manifestações e brigas entre evangélicos, católicos e representantes da cultura negra ontem à tarde. As discussões tiveram início com religiosos de várias igrejas que se reuniram no local para manifestar contra as estátuas de Orixás colocadas no lago do parque. As manifestações dos cristãos contaram com o apoio de carros de som e estavam previstas para durar uma hora e meia, mas foram interrompidas meia hora depois, por volta da 18h30, devido aos protestos dos representantes da cultura negra (cerca de 30 pessoas), insatisfeitas com o ato. Ao todo, 500 pessoas estiveram no local. (VIANA, 2003)

---

17 “A terceira fase do movimento pentecostal, iniciada nos anos de 1970, com grande projeção nas duas décadas seguintes, foi marcada por algumas diferenças significativas no perfil das igrejas surgidas e nas práticas adotadas, o que lhe valeu a classificação de ‘neopentecostal’. Com o acréscimo do prefixo latino ‘neo’, pretendeu-se expressar algumas ênfases que as igrejas identificadas nessa fase assumiram em relação ao campo do qual, em geral, faziam parte: abandono (ou abrandamento) do ascetismo, valorização do pragmatismo, utilização de gestão empresarial na condução dos templos, ênfase na teoria da prosperidade, utilização da mídia para o trabalho de proselitismo em massa e de propaganda religiosa (por isso chamadas de ‘igrejas eletrônicas’) e centralidade da teologia da batalha espiritual contra as outras denominações religiosas, sobretudo afro-brasileiras e o espiritismo.” (SILVA, 2007, p. 207-208)

18 Para saber mais sobre os significados e as consequências do episódio ocorrido no Parque Vaca Brava, consultar a monografia intitulada *A negatização semântica das religiões de matriz africana a partir do discurso evangélico*, escrita por Ramos (2007).

Figura 5 – Grupos evangélicos realizam manifestações contra a presença das estátuas dos orixás no interior do lago do Parque Vaca Brava



Fonte: Viana (2003).

Diante desses exemplos, percebemos que na atualidade os grupos evangélicos aparecem como os principais opositores do candomblé, muito embora o catolicismo tenha sido o seu primeiro grande inimigo até pelo menos os anos 1960. Esse combate consiste em parte inerente e importante da identidade evangélica, pois atribuem a si mesmos a missão divina de salvar os “desgarrados”. Assim, aquilo que chamamos de preconceito e de intolerância, para os adeptos evangélicos consiste em um mandamento essencial de sua prática religiosa no mundo, pois somente dessa forma podem garantir que toda a humanidade seja

“salva”.<sup>19</sup> Para muito além de questões puramente religiosas, no entanto, percebemos como a guerra extrapola a ordem dogmática e alcança a socioespacial: a quem pertence a cidade? Nesse sentido, adesivos e palavras de ordem atuam como marcadores, como meios de expressão do poder de um grupo determinado, que ganha não apenas pelo barulho ou pelo destaque em painéis de automóveis, mas principalmente por sua representatividade no governo e por seu poder aquisitivo. E contra as bancadas evangélicas existe “o baixo grau de legitimidade que as religiões afro-brasileiras desfrutam na sociedade nacional e que se manifesta na dificuldade em obter apoios no meio político, jurídico, midiático e religioso.” (ORO, 2007, p. 51) Dessa maneira, muito embora consista em uma realidade nacional, na capital goiana os combates liderados pelos grupos evangélicos ocorrem de modo aparentemente mais acirrado, ideia que inclusive perpassa entrevista do artista Tatti Moreno:

*Eu tive uma repercussão boa em todas as cidades, mas a repercussão em Goiânia me surpreendeu. Lá tem adeptos da cultura africana, mesmo assim sofremos preconceito por parte dos evangélicos que fizeram uma manifestação com mais de duas mil pessoas e minha exposição ficou marcada como o movimento cultural mais forte de Goiânia. Era primeira página em todos os jornais [...]. Em São Paulo uma meia dúzia de crentes ia pra lá (para o Ibirapuera) e ficava exorcizando os Orixás.*

Esse acirrado combate que percebemos na realidade goianiense provavelmente contribuiu para a maneira como os terreiros acabariam se dispondo pelos espaços da cidade. Jane de Omolu, por exemplo, sacerdotisa do Ilê Axé Gmbalé, contou que mantinha o seu candomblé no bairro Jardim América, na época circundado por pouquíssimos moradores. Pouco depois ocorreu um intenso crescimento da cidade e o aumento do número de residências nas proximidades de seu terreiro terminou

---

19 “O ataque às religiões, mais do que uma estratégia de proselitismo junto às populações de baixo nível socioeconômico, potencialmente consumidoras dos repertórios religiosos afro-brasileiros e neopentecostais, é consequência do papel que as mediações mágicas e a experiência do transe religioso ocupam na própria dinâmica do sistema neopentecostal em contato com o repertório afro-brasileiro [...]. No Brasil, enquanto os processos de secularização e racionalização atingiam os setores cristãos (catolicismo, protestantismo histórico, etc.), o pentecostalismo surgiu como uma possibilidade [...] de valorização da experiência do avivamento religioso. No neopentecostalismo, essa característica radicaliza-se em termos de transformá-la em uma religião da experiência vivida no próprio corpo, característica que tradicionalmente esteve sob a hegemonia das religiões afro-brasileiras e do espiritismo kardecista. Combater essas religiões pode ser, portanto, menos uma estratégia proselitista voltada para retirar fiéis deste segmento – embora tenha esse efeito – e mais uma forma de atrair fiéis ávidos pela experiência de religiões com forte apelo mágico, extáticas, com a vantagem da legitimidade social conquistada pelo campo religioso cristão.” (SILVA, 2007, p. 208-209)

por determinar que ela mudasse seu candomblé para Aparecida de Goiânia, município do entorno da capital. Jane conta que os moradores de sua rua, apesar de terem chegado depois dela, começaram a reclamar da presença do terreiro, o que contribuiu para que mudasse o lugar de morada das divindades, muito embora ela mesma tenha continuado a residir no local.<sup>20</sup> Mas isso não determinou o término das adversidades, pois, em algumas ocasiões, depois de instalado o templo no novo município, a sacerdotisa precisou lidar com outras pessoas descontentes com a presença de seu candomblé. Dentre essas pessoas, Jane destaca grupos de evangélicos, que, além de invadirem o terreiro e ameaçarem os seus adeptos, realizavam orações e exorcismos ao redor da área. Foi depois de algum tempo impondo a sua presença que as contendas aos poucos se tornaram menos frequentes e a sacerdotisa pôde permanecer no local sem grandes problemas. Porém, para isso, ela precisou demarcar seu território, o seu espaço de poder, em muitos momentos recorrendo ao próprio medo que seus opositores têm do demônio como estratégia:

*E o meu candomblé eu estava transferindo ele pra lá, tirando daqui pra ir pra lá. Ai menina, eu cheguei em casa e a mulher do caseiro, que morava em casa tomava conta lá pra mim falou: 'Dona Jane, graças a Deus que a senhora chegou!'. Eu falei: 'Uai, o quê que foi?'; 'Veio uma crente aqui, uma meia dúzia deles, foi buscar mais gente e diz que vão quebrar a casa da senhora todinha, a casa dos capetas da senhora'. Eu falei: 'mas é mesmo? Ah, eles não vão vim aqui não!'. Ela falou: 'Vai! Eles não entraram aqui porque eu escorei e falei que não deixava entrar, que estava na minha responsabilidade e eles foram buscar mais gente pra vim quebrar, derubar a casa da senhora'. Ai eu falei: 'Deixa eles vim'. Ai minha filha eu to escutando aquele 'zumzumzum'. Fui de trás da casa, quando eu olhei vi o tanto de gente que ela vinha trazendo de crente. Eu falei: 'Tudo bem!'. [...] Eu falei: 'pois não?'; 'Eu quero entrar ai pra quebrar esses capetas, vou quebrar os capeta!'. E lá em casa tinha uma porteira, falei: 'Entra, vai entrando [...], sabe o que é? É que o meu capeta é maior do que o de vocês, ele mata, ele bebe sangue' [risos]. Menina, eu fiquei louca! Crente é desse jeito, eles fazem esse peteco e apronta. E se você for mole... [...] Porque dentro da minha casa quem manda sou eu, entendeu? Eles têm que respeitar, eu respeito eles, quando eles falam 'aleluia!' e gritam, e choram, porque aqui no fundo é, e eles gritam, choram, cantam. A gente fica caladinho, respeitando, por que eles não podem respeitar a gente? Ainda mais meus capetinhas que ficava tudo fechado! Pois eu falei: 'Meu capeta é maior que o de vocês!'. Não tem 'sangue de Cristo tem poder!'. 'Aqui é o meu capeta tem poder!'. Nunca mais!<sup>21</sup>*

---

20 É muito comum que os sacerdotes residam no mesmo local em que funciona o terreiro. No campo goianiense, somente o da sacerdotisa Jane de Omolu parece ser um dos poucos que não obedece essa lógica.

21 Entrevistada: Jane Arantes Camargo; Entrevistadoras: Eliesse Scaramal e Mary Anne Silva; Data: 11 de janeiro de 2009.



Diante desse exemplo, notamos que não apenas o combate empreendido por grupos contrários ao candomblé contribuíram para que alguns terreiros se mudassem ou escolhessem bairros longínquos, isto é, compreendidos como o exato oposto dos bairros centrais e mais nobres da cidade. Também contribuiu decisivamente para isso o processo de crescimento urbano e as consequências relacionadas a esse mesmo crescimento, como, por exemplo, o número cada dia menor de áreas naturais próximas, rios e matas, importantes para o cumprimento de inúmeros deveres rituais do candomblé.<sup>22</sup> Ao mesmo tempo, incorreríamos em reducionismo se nos propuséssemos a compreender esse movimento somente enquanto algo promovido pelo processo de crescimento urbano, pelo combate realizado pelos grupos contrários, ou pelas exigências do capitalismo. Deixaríamos, desse modo, de enxergar que existe o agenciamento dos sacerdotes e dos adeptos, uma vez que muitos deles optaram por praticarem o candomblé em locais isolados, justamente no intuito de acessarem com mais praticidade as áreas naturais, ou mesmo para se esquivarem de bairros muito populosos. Por outro lado, existem terreiros que optaram por permanecer em setores da cidade que atualmente possuem acessibilidade privilegiada em relação a bairros centrais e nobres, usando os automóveis para acessarem mais rapidamente as áreas naturais e se adaptando às normas de convivência para com os demais moradores das proximidades.<sup>23</sup> Estratégias. Sendo assim,

Na luta pelo que pode ou não existir na cidade (no mundo real ou imaginário que ela representa), a presença física e institucional do terreiro foi motivo de grande perseguição e discriminação social. Porém, atualmente, não restam dúvidas dos resultados positivos de suas estratégias de permanência cultural, atestada pelo número crescente de terreiros que se espraiam pelas grandes cidades. (SILVA, 1995, p. 165)

---

22 Existem oferendas, por exemplo, que precisam ser deixadas em rios e matas, como aquelas destinadas a Oxum, divindade das águas doces, e a Oxóssi, divindade das matas.

23 Por se tratar de uma religião em que o toque dos atabaques e o canto entoado em conjunto possuem grande importância, sobretudo por serem mecanismos de comunicação entre os seres humanos e as divindades, o convívio em bairros populosos e centrais da cidade pode acarretar muitas reclamações da vizinhança por causa do barulho durante a madrugada. Sendo assim, os candomblés goianienses que se encontram nessa situação se adaptam às exigências desse convívio, antecipando o horário de suas cerimônias.

Embora as estratégias de sobrevivência adotadas pelos adeptos do candomblé tenham possibilitado a sua permanência e até mesmo o seu crescimento em termos nacionais, na cidade goianiense esse movimento existe, mas ainda timidamente. Isso ocorre menos por causa da quantidade de terreiros presentes na cidade ou pela capacidade que têm de sobreviverem a adversidades e muito mais pelo modo como eles se encontram quase invisíveis, ao mesmo tempo em que os símbolos relacionados ao candomblé ou à umbanda aparecem muito pouco pelas ruas goianieneses. Enquanto isso, na realidade paulistana, por exemplo, adeptas do candomblé exibem os seus tabuleiros de acarajé ou consultam o oráculo em diversos pontos da cidade, adornadas com contas e roupas à baiana, além de distribuírem pipocas<sup>24</sup> aos transeuntes em troca de quantias em dinheiro para custearem os dispendiosos rituais religiosos. Também as divindades recebem considerável destaque, pois nomeiam estabelecimentos comerciais de tipos diversos, isto é, não somente de artigos religiosos, como também de roupas, entre outros, além de serem citados em programas de rádio e em impressos direcionados ao público candomblecista. Diante da realidade paulistana, portanto, se torna possível pensarmos que “[...] um pouco desta história de legitimação do candomblé na cidade está sendo escrita quando vemos que suas práticas rituais vêm a público [...] nos espaços físicos, propriamente ditos, da cidade, como praças, praias e encruzilhadas.” (SILVA, 1995, p. 165)

De acordo com nossas pesquisas, na cidade goianiense, no entanto, a realidade se mostra bastante distinta, primeiramente porque as práticas acima descritas não aparecem publicamente, tal como na capital paulista. Embora tenhamos procurado, não encontramos candomblecistas comerciantes com tabuleiros e roupas à baiana pela cidade, ao mesmo tempo em que nossos depoentes nos deram a seguinte notícia: a última de que se lembram teria sido a já citada Dona Brasília, comerciante de acarajé e sacerdotisa do terreiro liderado por João de Abuque. Detectamos, por outro lado, a soma de três mulheres que, mesmo não sendo candomblecistas ou umbandistas, usam roupas brancas e colares de miçanga, em uma estratégia de *marketing* para o comércio de seus

---

24 Comida do orixá Omolu, divindade das doenças e também da cura.

dois produtos principais: o acarajé<sup>25</sup> e a tapioca. Não encontramos, porém, casos em que os adpetos partissem para ruas movimentadas para distribuírem alimentos sagrados ou para disponibilizarem consulta ao oráculo, o que apenas ocorre por meio dos poucos anúncios enviados aos jornais ou das propagandas distribuídas por terceiros aos transeuntes, especialmente em bairros mais centrais (Figura 6). Nem mesmo as divindades recebem muito destaque na capital goiana. Elas aparecem nas fachadas dos poucos estabelecimentos comerciais de artigos religiosos (Figura 7). Detectamos somente um ponto comercial de outra natureza que agregou ao seu nome o de um Orixá, a Xangô Distribuidora de Gás, situada no Setor Aeroviário (Figura 8). Percebemos, assim, que os símbolos do candomblé se encontram ainda timidamente expostos nessa capital, mesmo que nela exista quantidade considerável de centros espíritas e terreiros (Mapa 2).

Figura 6 – Folheto distribuído no centro da cidade oferece os serviços mágico-religiosos de um sacerdote



**SÉRGIO DE XANGÔ**

Se você tem dificuldade em manter seus relacionamentos sentimentais e sofre de angústia, insônia, depressão, você pode ter um problema espiritual!!!

Quer saber se está sendo traído? Descubra a origem de seus problemas e fracassos

Chega de esperar as coisas acontecerem, tome uma atitude e procure

**SÉRGIO DE XANGÔ (Vice Presidente da Federação)**

e faça uma consulta. Experiência há mais de 40 anos.

Atendemos também em seu domicílio.

**SOLUÇÕES PARA BRIGAS CONJUGAIS**

Simpatia e trabalhos para todos os fins. Trago a pessoa amada rapidamente

**Fone: (62) 3087-7677 - 8121-8628 - ID 129\*2676**

**Av. 85 - nº 1999 - Sala 101 - Setor Marista**

**Goiânia-GO**

**Autorizado pela Federação**

Fonte: Folheto da autora.

25 “Preparado com feijão-fradinho ou fradim [...]. Para uso profano pode ser comido com o molho nagô, e para as práticas sagradas, apenas frito. O tamanho e o formato do acarajé têm simbolismos próprios e são endereçados a divindades específicas: O acarajé grande e redondo é de Xangô; os menores serve para as Iabás, como Iansã; Obá e os Erês têm em seu cardápio votivo os pequenos acarajés de formato bem redondo.” (LODY, 2006, p. 37)

Figura 7 – Fachada do Bazar Xangô divulga o nome do orixá da justiça



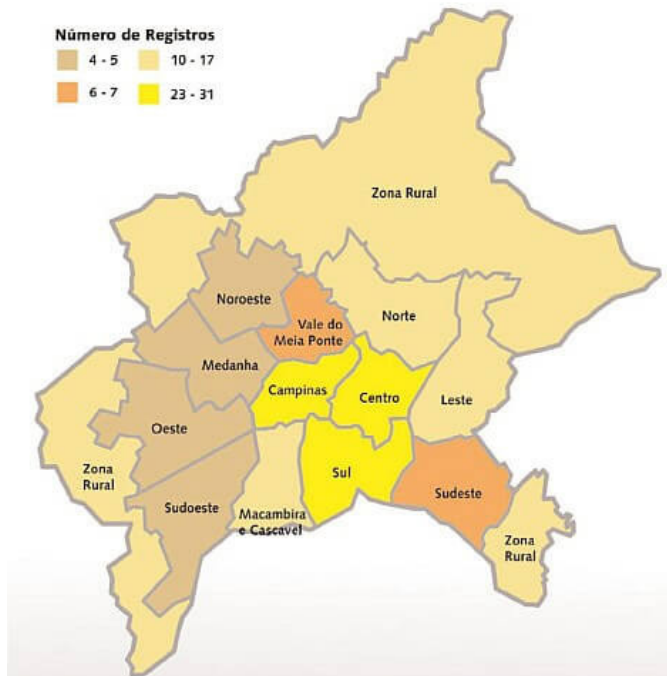
Fonte: Foto da autora.

Figura 8 – Uniforme usado pelos funcionários da Distribuidora de Gás Xangô



Fonte: Foto da autora.

Mapa 2 – Distribuição de segmentos espiritualistas kardecistas e comunidades de terreiro em Goiânia



Fonte: Dados: Secretaria de Estado de Gestão e Planejamento - GO;  
Organização: Eliesse Scaramal e Mary Anne Silva.

Isso se revela principalmente na maneira como os próprios templos católicos e evangélicos historicamente exibiram (e ainda exibem) suntuosas e exuberantes fachadas, nas quais os seus símbolos, largamente conhecidos por todos, demarcam de modo preciso o território de poder dessas religiões no cenário urbano. Também nesse sentido, a imagem e o nome de santos católicos, bem como outros símbolos semelhantes, se encontram presentes em grande número de estabelecimentos comerciais, adesivos automotivos, camisetas, entre outros. Distintamente, os terreiros de candomblé sempre passaram e ainda se passam por residências comuns, pois desde o princípio precisaram se precaver, como vimos, do combate empreendido por grupos políticos e religiosos contrários. Também por isso os terreiros possuem apenas um marcador simbólico que revela a sua presença: a já mencionada Bandeira de Tempo, que mesmo assim só pode ter seu sentido reconhecido por quem participa de alguma maneira do candomblé. Essa realidade, ao

mesmo tempo em que protege, possivelmente restringe o poder de se imporem enquanto um outro território sagrado no âmbito do disputado mercado de símbolos dos centros urbanos. Diante disso, compreendemos que as religiões cristãs exercem hegemonia na capital, não apenas no que diz respeito ao uso dos espaços públicos, como também quando escolhem, divulgam e normatizam os símbolos supostamente “adequados” para comporem o cenário da cidade.

Todavia, uma modalidade cultural intimamente relacionada ao candomblé subverte essa ordem em datas determinadas, mesmo que apenas temporariamente, pois impõe às ruas da cidade músicas, danças e cores do terreiro, ao menos enquanto os adeptos caminham por elas: é o caso do afoxé<sup>26</sup> goianiense, o denominado Afoxé Axé Omo Odé, criado pelo sacerdote João de Abuque no ano de 1991 (Figura 9). Em um primeiro momento ele se apresentava apenas durante o carnaval de rua promovido pela prefeitura do município. Tempos depois, o grupo passou a realizar caminhadas em datas importantes do calendário de luta do Movimento Negro, atos políticos, em que o candomblé não apenas se apresenta para a sociedade goianiense, como também reivindica diante dela direitos diversos. É uma oportunidade em que declaram identidades igualmente distintas daquelas que se encontram normatizadas na cidade, sobretudo por meio do repertório de músicas cantadas,<sup>27</sup> as quais enaltecem a negritude, as divindades, os povos africanos, as religiões e nações afro-brasileiras. Foi o que ocorreu, por exemplo, no dia 13 de maio de 2008, ocasião em que o grupo liderou uma caminhada que se dirigiu até a Praça Cívica, território símbolo do governo estadual. Compreendemos que esta tenha sido, muito provavelmente, a caminhada de maior repercussão promovida pelo grupo, principalmente se considerarmos que pôde ser enxergada por grande número de pessoas, pois passou por pontos muito movimentados da

---

26 “Cortejo real, na representação de um grupo de caçadores nobres originários da África, que carregam como símbolo um boneco preto (babalotim); cortejo carnavalesco da Bahia, no qual predomina a característica africana nas roupas, cânticos e instrumentos musicais.” (CASTRO, 2005, p. 144).

27 Para dar um exemplo de música que compõe o repertório do Afoxé Omo Odé, destacamos *Princesa Negra*, da Banda Oxum Pandá: “Vim de Luanda, meu pai é Rei/Eu sou Princesa Negra/Minha palavra é lei/Traz tapete vermelho que eu quero passar sem pedir licença/Da mamãe Oxum, herdei altivez, sedução e beleza/Hoje a ordem do dia, eu vim com meu povo a dançar afoxé/Bate bate tambor que é na palma da mão é na ponta do pé/Bate tambor, bate atabaque, repica agogô na imensidão/Hoje o decreto diz, seja livre e feliz, minha palavra é lei (minha palavra é lei)”.

cidade. Diante dos espectadores, curiosos ou atônitos, eles divulgaram seus símbolos e sentidos, inclusive por meio de um texto distribuído aos presentes, de autoria do sacerdote Kênio de Oxalá:

Hoje, 13 de maio é marcado como o dia da libertação dos negros no Brasil, que ainda sofrem com preconceito e discriminação lutando pela igualdade racial. A umbanda comemora nesse dia os Pretos Velhos, entidades sábias e serenas que nos mostram através dos seus gestos simples nos terreiros, que, com fé, humildade, sabedoria e esperança podemos conquistar nossos objetivos. Os ternos de congada, os ternos de moçambique e outros comemoram Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, protetores do povo negro. São Benedito, que foi escravo, mas está hoje em altares e lares dos brancos trazendo sua bênção. O candomblé representa o sagrado através dos ritmos, dos cânticos e danças, a fé ao Orixá. O candomblé é uma religião de preceito, onde o livre arbítrio é dado como direito a cada um. Afoxé não é religião, foi uma forma que os negros encontraram de expressar que o sagrado não é profano e sim a resistência de um povo, assim como o carnaval. O índio, o negro e o branco fizeram a diversidade cultural do Brasil. Brasil que encanta. Brasil que dança. Brasil que canta. Brasil que faz a diferença. A união das três raças nos permite crer que Deus é único e nos criou à sua imagem e semelhança.<sup>28</sup>

Figura 9 – O sacerdote João de Abuque em um dos afoxés dos anos 1990.



Fonte: Arquivo pessoal da autora.

28 Texto escrito e impresso pelo sacerdote Kênio, que entregou de mãos em mãos a todos os participantes da caminhada.

Tendo considerado tudo isso, percebemos a existência de uma dinâmica em que ao encobrimento se seguem modos de agenciamento empreendidos pelos adeptos do candomblé. Mas, apesar dessa agência, se compararmos a cidade goianiense com a paulistana, por exemplo, perceberemos que o candomblé ainda permanece praticamente invisível no âmbito dos espaços públicos, realidade que provavelmente contribuiu para que muitos dos nossos interlocutores relatassem, principalmente no ambiente acadêmico, que não existem terreiros de candomblé na capital. Pouco sabemos sobre os motivos que contribuíram para que os símbolos do candomblé continuem encobertos na cidade goianiense, apesar de marcadores como a caminhada do afoxé, os toques em noites de cerimônia pública e, principalmente, apesar dos quase 40 anos passados desde que os tambores do candomblé tocaram pela primeira vez no âmbito do espaço goiano. É certo que determinados opositores evangélicos e católicos sempre contribuíram e ainda contribuem para isso, pois, como vimos relatado no caso das esculturas dos Orixás, lutam contra elementos que supostamente escapam ao ideal de “cidade de Jesus Cristo”. Também consideramos, por outro lado, que os terreiros goianos ainda se encontram pouco articulados politicamente, ora por causa das disputas desencadeadas entre eles em nome do poder e do prestígio, ora pelos problemas atualmente experimentados pela Federação de Umbanda e Candomblé do Estado.<sup>29</sup> E mais: os modos de encobrimento expostos na concretude das ruas e das fachadas não estariam, quem sabe, relacionados a resquícios ou readaptações do já discutido discurso moderno e eurocêntrico?

## Referências

ABUQUE, João de. III Encontro Afro-goiano, ocorrido em 2006. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=anl-hk5XGuc>>. Acesso em: 29 nov. 2014.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

---

<sup>29</sup> Para saber mais a respeito da história da umbanda e da Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás, indicamos o trabalho dissertativo “Umbanda em Goiânia: das origens ao Movimento Federativo (1948-2003)”, de autoria de Léo Carrer Nogueira (2009).



FERREIRA, Ceíça. Tambores de axé clamam por justiça social do negro. *Blog Colofé*, 12 maio 2008. Disponível em: <<http://colofe.blogspot.com.br/2008/05/tambores-de-axe-clamam-por-justica.html>>. Acesso em: 18 de maio de 2008.

HEGEL, Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília: UnB, 1995.

LODY, Raul. *Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

MELLO, Márcia Metran de. *Goiânia: cidade de pedras e de palavras*. Goiânia: Ed. da UFGO, 2006.

MENEZES, Eleuzenira Maria de. *Migrações para Goiânia – os nordestinos (1930-1970)*. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, 2004.

NOGUEIRA, Léo Carrer. *Umbanda em Goiânia: das origens ao movimento federativo (1948-2003)*. 2009. 133f. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, 2009.

OLIVA, Anderson Ribeiro. A história da África nos bancos escolares: representações e imprecisões na literatura didática. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 3, p. 421-461, set./dez., 2003.

ORO, Pedro Ari. Intolerância Religiosa Iurdiana e Reações Afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007.

RAMOS, Marcos Paulo de Melo. *A negatização semântica das religiões de matriz africana a partir do discurso evangélico*. 2007. Monografia. (Graduação em História) - Universidade Estadual de Goiás, 2007.

SIQUEIRA, Jeane. Princesa negra de. In: AFOXÉ OXUM PANDÁ. *Não há silêncio*. [S.l.: n.s.], 2000. Faixa 9.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 207-236, abr., 2007.

VIANA, Ludimila. Orixás polêmicos no Vaca Brava. *Jornal Diário da Manhã*, Goiânia, 18 nov. 2003.



# O culto às folhas sagradas no candomblé, sustentabilidade e saúde

Jonatas Jose Luiz Soares da Silva  
Vanessa Soares da Silva

## Introdução

Quando chegaste mais velhos contavam estórias. Tudo estava no lugar. A água. O som. A luz. Na nossa harmonia. O texto oral. E só era texto não apenas pela fala, mas porque havia arvores, parrelas sobre o erepitar de braços da floresta. E era texto porque havia gesto. Texto porque havia dança. Texto porque havia ritual. Texto falado ouvido e visto. E certo que podias ter pedido para ouvir e ver as estórias que os mais velhos contavam quando chegastes! Mas não! Preferiste disparar canhões. A partir daí, comecei a pensar que tu não eras tu, mas outro, por me parecer difícil aceitar que da tua identidade fazia parte esse projeto de chegar e bombardear o meu texto. Mais tarde viria a constatar que detinhas mais outra arma poderosa além do canhão: a escrita. E que também sistematicamente no texto que fazias escrito intentavas destruir o meu texto ouvido e visto. Eu sou eu e a minha identidade nunca a havia pensado integrando a destruição do que não me pertence. (RUI, 1985)

A diáspora africana foi uma das maiores dos tempos pré-modernos. Ela integra a população, que resulta da deportação dos africanos da época do tráfico escravagista dos séculos XVI ao XIX e de seus descendentes pelo mundo, aonde, dentre as diferentes rotas, chegaram ao Brasil. (HEIWOOD, 2008)

O termo “diáspora” é utilizado para designar o conjunto dos membros de uma determinada comunidade, dispersos por diversos países, embora durante muito tempo tenha sido associada principalmente à dispersão de judeus na Antiguidade. Segundo sua etimologia, a palavra “diáspora” deriva do grego *sporo* (semente) e *speira* (semear).

Conforme nos informa Lopes (2004), a partir da diáspora africana, ou melhor, com a vinda forçada de negros africanos, estes trouxeram seus rituais e sua visão do mundo vegetal para o Novo Mundo. Foram diversos os grupos étnicos que aqui aportaram em levadas sucessivas. Primeiro o grupo banto, nos séculos XVI (negros da Guiné) e XVII (negros de Angola). Depois chegaram os Jeje-Nagô, nos séculos XVIII e XIX (negros da Costa do Marfim e do Dahomé), inclusive durante o período de proibição do tráfico, entre 1816 e 1850.

A chegada dos Jeje-Nagô no continente americano ocorreu principalmente entre os anos de 1770 a 1850, em decorrência das guerras de conquistas e as quedas dos reinos de Oyó e Ketú (a partir de 1789), com o ataque do rei de Abomey, capital do Dahomé (atual Benin) a estes dois reinos. Este rei, aliado dos colonizadores europeus, forneceu grandes contingentes de escravos, que foram trazidos para a América.

Esses homens e mulheres, ao serem escravizados, foram destituídos de diversos elementos que lhes conferiam identidade, privados das condições de prosperar na sociedade, de serem respeitados como seres humanos e da chance de constituir uma família. Entretanto, no meio de toda adversidade se uniram à surdina das senzalas, revivendo suas memórias e reconstruindo sua cultura. Segundo Bastide (1958, p. 67),

A África enviou ao Brasil criadores e agricultores, homens da floresta e da savana, portadores de civilizações totêmicas matrilineares e patrilineares, pretos conhecendo vastos reinados, outros não tendo mais que uma organização tribal, negros islamizados e outros animistas africanos possuidores de sistemas religiosos politeístas e outros, sobretudo adoradores de ancestrais de linhagem.

Muitas práticas culturais foram utilizadas como forma de socialização da diáspora africana no Brasil. Sodré (1983, p. 132) nos informa:

Se os folguedos, as manifestações religiosas, ‘as brincadeiras’ eram permitidos pelo ‘senhor branco colonizador’, as populações negras utilizavam estas práticas para reviver os ritos, cultuar os deuses e manter-se ‘identificados’, compartilhando uma origem comum.

É nesse contexto que vai se moldando o candomblé, resultado dos mitos, rituais, símbolos e da linguagem sagrada, que viajaram na diáspora e foram recriados em terras brasileiras.

Certeau (1994) afirma que os cultos religiosos foram, ao longo da história das populações africanas no Brasil, um lugar de negociação, de resistência e também de táticas. Nos chamados terreiros ou roças de candomblé, a tradição foi sendo mantida e, ao mesmo tempo, ressignificada em seu cotidiano, estabelecendo assim seu registro e sua marca no espaço urbano. (CARVALHO, 1992; AMARAL, 1996) É importante ressaltar que, apesar da cultuada simbologia e tradição, a prática do candomblé ainda sofre com o estigma da marginalização, que está intimamente ligada a séculos de estereótipos e preconceitos. (CARVALHO, 2005; NASCIMENTO, 2008; SILVA, 2009)

## Os vegetais e o sagrado

O estabelecimento de diferentes abordagens na atenção primária em saúde, segundo o Ministério da Saúde preconizam a atuação de opções preventivas e terapêuticas de saúde. Neste sentido, as comunidades tradicionais de terreiro são espaços que agregam, acolhem e aconselham uma gama significativa da população brasileira historicamente excluída do sistema de saúde.

Sabe-se que muitas plantas cultivadas nos terreiros têm um emprego sacro na religião dos orixás, inkicies e voduns (nomes que recebem as divindades africanas). Associadas a dedicação de oferendas alimentares produzidas à base de plantas domesticadas constitui-se num sistema fundamental, indispensável ao funcionamento dessa religião. (BARROS; NAPOLEÃO, 1999) A liturgia das folhas associada à ritualística religiosa implica também no emprego de plantas colhidas em áreas não cultivadas. Podemos afirmar que essa liturgia é tão fundamental para a prática do candomblé que o mesmo não sobreviveria sem o culto às folhas. Essa afirmação pode ser ilustrada a partir de um ditado iorubá muito conhecido nas casas de candomblé: “Kó sí ewé, kó sí orisá”. Ou seja, sem folha, sem santo. (BARROS, 1993; BARCELLOS, 2008)

Neste sentido, refletir sobre as práticas de saúde, a partir dos saberes e fazeres dos povos das comunidades tradicionais é rever um tempo, em que pretos e pobres estavam sujeitos à própria sorte de doenças e o conhecimento que possuíam serviam para a garantia e a sobrevivência de si como dos seus.

Negros e negras eram exímios manipuladores de ervas com fins mágicos, tanto para o preparo dos filtros de amor, visando estimular o apetite sexual de seus senhores, com o intuito de seduzi-los, muitas vezes para se vingarem de suas patroas, como, também, sabiam preparar poções poderosas capazes de enfraquecer o cérebro dos senhores, fazendo-os cair em inanição e morrer latentemente. Visavam também dar aos feitores a fim de torná-los mais brandos na convivência diária. (CAMARGO, 2007, p. 31 )

Tais práticas de saúde, a guisa de exemplo, proveniente dos conhecimentos tradicionais de uso das folhas medicinais podem ser citados a partir do manuseio e da manipulação de algumas folhas como: o akonijé (nome vulgar: papo de peru), atribuído aos orixás do panteão iorubano Oxum e Ossain, desaconselhado às mulheres grávidas, em virtude de suas propriedades abortivas. (BARROS; NAPOLEÃO, 1999) O alékèsi (nome vulgar: são gonçálinho), erva atribuída ao orixá Oxóssi, simbolicamente manifesta-se como uma folha de defesa e proteção. Suas folhas são igualmente sagradas porque possuem o poder de afastar a negatividade. Por isso, segundo Barros e Napoleão (1999), suas folhas e seus galhos eram colocados sob a esteira da iaô com o intuito de protegê-lo durante o período de recolhimento. Protegendo-o deste modo às influências de Exú e dos eguns. Sabe-se, a partir deste conhecimento não ocidental, que essas práticas tradicionais serviam e ainda servem à associação da saúde e bem estar dos grupos negros, esquecidos pelo sistema de saúde.

Ao se falar das práticas de saúde da população negra, fica evidenciado o sofrimento psíquico de um grupo acostumado ao (des)enraizamento de sua cultura. Revivida em sua plenitude nos espaços-terreiros, essas práticas tradicionais tem contribuído para a permanência e a manutenção das populações negras. Outro destaque pode ser citado durante uma conversa sobre amenidades entre membros da comunidade do terreiro Ile Asé Omin, localizado em Cachoeiras de Macacú, interior do município do Rio de Janeiro. Falava-se sobre a maternidade e como algumas mulheres, atualmente, não estariam preparadas ao seu exercício. Algumas diziam que muitas tinham seus filhos a partir da ajuda

de parteiras,<sup>1</sup> na modalidade de parto normal e que logo após a dor do nascimento ficavam de resguardo, mas retornavam logo a rotina, diferente do que acontece hoje com as mulheres que preferem a cesariana. Segundo uma ekeke da referida casa, isso seria uma incoerência, já que teve seus dois filhos com o auxílio de uma parteira. Explicou, ainda, que as mulheres mais velhas recomendavam o resguardo, e o hábito de uma alimentação reforçada para garantir um bom aleitamento e força da mãe. Quando a criança nascia, segundo ela, era fundamental garantir a proteção do bebê que ficava à cargo de pequenos patuás (breves), colocados por dentro da roupa e dos berços da crianças e no corpo da mãe, contra o mau olhado. Outro destaque de sua narrativa é que quando a criança bocejava demais era fundamental que a mesma fosse levada a uma boa benzedeira, a fim de tirar o temido mal de quebranto.<sup>2</sup> (PRIORE, 2007)

Muitas benzedeadas, como Ana Martins, citada no livro da historiadora Mary Del Priore, invocavam o nome dos santos de sua devoção por três vezes, benzendo o doente ou as suas roupas com a utilização de folhas específicas, potencializadas por palavras e rezas evocadas por certo número de vezes. Essas mulheres contribuíam para a saúde das populações negras, sendo perseguidas pela Igreja como feiticeiras, mortas ou aprisionadas por práticas de curandeirismos. Apesar de vilipendiadas pela sociedade ocidentalizada, elas eram reconhecidas e respeitadas por suas comunidades, devido ao seu conhecimento aprendido e transmitido pela oralidade. Saberes e fazeres que passavam de mãe para filha. Percebe-se então que os espaços negros sempre foram os produtores de saúde da população negra, já que estão intimamente ligados à produção de saúde, mediante o restabelecimento da identidade cultural de seus adeptos, por meio de sua inserção na estrutura mítica que constitui uma visão de mundo totalitária.

---

1 No Brasil, a tradição de partejar, assim como a de benzer, é resultado dos diálogos culturais entre africanas, indígenas e europeias. [...] Desde épocas remotas, eram elas que viajavam de casa em casa, aldeia em aldeia, atuando como médicas locais. Portadoras de dons e conhecimentos que exigiam destreza com os segredos da natureza e da fé, foram permanentemente requisitadas por pessoas de diferentes classes. (SCHUMAHER; BRASIL, 2007, p. 177)

2 Segundo a historiadora Mary Del Priore (2007), o mal de quebranto era capaz de adentrar nos corpos de homens, mulheres e principalmente dos infantes. O combate ao quebranto era velho conhecido das benzedeadas e curandeiras, que não hesitavam em utilizar-se das virtudes terapêuticas de espécimes vegetais típicas do Brasil.

## Etnobotânica e sustentabilidade ambiental

O estudo do uso e conhecimento de plantas por grupos humanos tem sido objeto de pesquisas de grande relevância, e vem sendo incorporado na disciplina chamada etnobotânica. Numa perspectiva histórica e fitogeográfica, a etnobotânica torna possível o reconhecimento da distribuição, origem e diversidade de plantas cultivadas no tempo e no espaço. (ALBUQUERQUE, 1997a)

Com o desenvolvimento das ciências naturais e posteriormente da antropologia, o estudo das plantas e seus usos por diferentes grupos humanos passou a ter outra visão. A partir de meados do século XX, a etnobotânica começa a ser compreendida como o estudo das inter-relações entre povos primitivos e plantas, envolvendo o fator cultural e sua interpretação. (HAVERROTH, 1997)

Xolocotzi (1982) definiu a etnobotânica como o campo científico que estuda as inter-relações que se estabelecem entre o ser humano e as plantas através do tempo e em diferentes ambientes. Ford (1986) definiu como o estudo das inter-relações diretas entre homens e plantas. Ming (1995) ampliou o conceito, abrangendo todos os aspectos da relação do ser humano com as plantas, seja de ordem concreta (uso material, conservação, uso cultural, desuso) ou aberta (símbolos de culto, folclore, tabus, plantas sagradas).

Por causa dessa abrangência, a prática da etnobotânica necessita de uma elaboração e colaboração interdisciplinar, recebendo diferentes enfoques com o passar do tempo, cada qual refletindo a formação acadêmica dos pesquisadores envolvidos. Sendo de natureza interdisciplinar, permitiu e permite agregar colaboradores de diferentes ciências, com enfoques diversos como o social, cultural, da agricultura, da paisagem, da taxonomia popular, da conservação de recursos genéticos, da linguística e outros.

Os Jeje-Nagô, oriundos do sudeste africano, sempre utilizaram os vegetais não apenas como alimento e remédio para o corpo, mas também para o espírito, a fim de prover o bem estar pessoal ou coletivo. (ALBUQUERQUE, 1997b)

Diversos quintais possuem plantas para alimentação. Ervas medicinais de usos diversos, o que torna interessante uma leitura do papel da etnobotânica desses espaços para a sobrevivência e a vivência de



saberes sobre a saúde, gestão de áreas de risco, e da biodiversidade, em outras matrizes culturais, que não só a europeia. Os saberes produzidos e guardados pela memória, reproduzidos pela oralidade, dão significação aos espaços dos quintais e das plantas neles inseridas, segundo nos informa Oliveira (2008). Os saberes etnobotânicos dos afrodescendentes, manifestados na gestão e planejamento de seus quintais, refletem os vínculos rurais e urbanos que parecem abrir caminho para a compreensão de novas territorialidades e desses espaços, importantes para construção de redes de solidariedade e trocas de saberes. Esses grupos formam verdadeiras comunidades tradicionais.

Nessa perspectiva, Diegues (1996) avança na caracterização das populações nomeadas tradicionais, definindo-os através de elementos tais como: dependência e simbiose<sup>3</sup> com a natureza; moradia e ocupação do território por várias gerações; importância das atividades de subsistência; reduzida acumulação de capital; tecnologia simples e de baixo impacto ao meio-ambiente; importância das simbologias, mitos e rituais associados à natureza e fraco poder político.

A noção de “população tradicional” expressa, segundo Barretto (2001, p. 110), “um conjunto de valores culturais coletivos relativos ao meio-ambiente – percepções, valores e estruturas de significação que orientam e estão na origem de certas políticas ambientais.” Por outro lado, tal conjunto de valores não garante e nem legitima o direito de permanência dessas populações em suas terras. (CARVALHO, 1992)

Baseada em conceitos advindos da ecologia e da teoria biológica evolucionista, a sociedade ocidental adotou o conceito de sustentabilidade ecológica como principal referencial científico para se pensar as relações entre as populações humanas e o meio ambiente. A sustentabilidade ecológica pode ser entendida como a capacidade de uma determinada população ocupar um dado local, explorar os seus recursos naturais ao longo do tempo, sem por isso ameaçar a integridade ecológica do meio ambiente. (LIMA; POZZOBON, 2005)

Dentro dessa ótica, podemos afirmar que maior será o grau de sustentabilidade ambiental quanto menos houver a degradação ambiental, alterações microclimáticas, destruição de *habitat*, poluição e exploração

---

3 A simbiose é uma relação ecológica que implica em uma inter-relação de tal forma íntima entre os organismos envolvidos que se torna obrigatória. Os mesmos não conseguem sobreviver separados.

de recursos renováveis, acima de sua capacidade de regeneração e resultante extinção de espécies. (SILVA et al., 2010; MARQUES; AGUIAR; SILVA, 2011) Nesse aspecto, podemos sugerir que as comunidades terreiro apresentam elevado grau de sustentabilidade ambiental, uma vez que possuem baixa densidade populacional e demanda limitada por recursos naturais, além de um profundo conhecimento ecológico, perpetuado através da relação estreita com sua cosmologia.

Associado à classificação do grau de sustentabilidade da ocupação, identificamos o tipo de conhecimento que cada categoria socioambiental tem a respeito do ambiente que ocupa. Cultura ecológica mitógena (advinda do mito) é aquela em que os elementos do ambiente natural são pensados segundo seu papel no mito e seu lugar no cosmo nativo. (LIMA; POZZOBON, 2005)

Ossaim era o nome de um escravo que foi vendido a Orumilá. Um dia ele foi à floresta e lá conheceu Aroni, que sabia tudo sobre as plantas. Aroni, o gnomo de uma perna só, ficou amigo de Ossaim e ensinou-lhe todo o segredo das ervas. Um dia, Orumilá, desejoso de fazer uma grande plantação, ordenou a Ossaim que roçasse o mato de suas terras. Diante de uma planta que curava dores, Ossaim exclamava: 'Esta não pode ser cortada, é a erva que cura as dores'. Diante de uma planta que curava hemorragias, dizia: 'Esta estanca o sangue, não deve ser cortada'. Em frente de uma planta que curava a febre, dizia: 'Esta também não, porque refresca o corpo'. E assim por diante. Orumilá, que era um babalaô muito procurado por doentes, interessou-se então pelo poder curativo das plantas e ordenou que Ossaim ficasse junto dele nos momentos de consulta, que o ajudasse a curar os enfermos com o uso das ervas miraculosas. E assim Ossaim ajudava Orumilá a receitar e acabou sendo conhecido como o grande médico que é. (PRANDI, 2001, p. 152)

Esse tipo de cultura ecológica tem como peculiaridade a transmissão oral de conhecimentos de uma geração para a outra. A cultura ecológica das comunidades terreiro compõe-se de fragmentos de diversas tradições, não sendo referida a um cosmo único nem a um ciclo coeso de mitos. Como entre as sociedades ameríndias, a esta cosmoecologia correspondem modelos de interação com o ambiente embasados em uma série de mitos, sanções e tabus que regulam as atividades de exploração das diversas espécies naturais.

Segundo Jacobi (2003, p. 191),

Refletir sobre a complexidade ambiental abre uma estimulante oportunidade para compreender a gestação de novos atores sociais que se mobilizam para

a apropriação da natureza, para um processo educativo articulado e comprometido com a sustentabilidade e a participação, apoiado numa lógica que privilegia o diálogo e a interdependência de diferentes áreas de saber. Mas também questiona valores e premissas que norteiam as práticas sociais prevalecentes, implicando mudança na forma de pensar e transformação no conhecimento e nas práticas educativas.

A realidade atual exige uma reflexão cada vez menos linear, e isto se produz na inter-relação dos saberes e das práticas coletivas que criam identidades e valores comuns e ações solidárias diante da reapropriação da natureza. Rattner (1999, p. 234) nos informa:

Enquanto as práticas dominantes na sociedade (econômica, política, cultural) são determinadas pelas elites de poder; essas mesmas elites são também as principais referências para a produção e disseminação de idéias, valores e representações coletivas. Assim, a força e a legitimidade das alternativas de desenvolvimento sustentável dependerão da racionalidade dos argumentos e opções apresentadas pelos atores sociais que competem nas áreas política e ideológica. Cada teoria, doutrina ou paradigma sobre sustentabilidade terá diferentes implicações para a implementação e o planejamento da ação social.

A forma como as diferentes comunidades-terreiro costumam usufruir dos recursos naturais pode ser um excelente indicador de sustentabilidade ambiental. Barros (1993, p. 40) sinaliza: “as plantas são muito seestrosas e se não se faz as coisas direito, elas desaparecem”. Caso a necessidade obrigue a coleta noturna, será necessário “acordar” a folha, que será colocada na palma da mão, uma por uma, dando três tapinhas e dizendo três vezes, ‘acorda’”.

Podemos presenciar em uma ocasião o relato de uma mãe de santo, que dizia: “*Toda vez que for coletar folhas para uma iniciação nunca se deve tirar mais que o suficiente, tendo o cuidado de sempre deixar alguns pés para futuras coletas.*” Essa fala revela uma preocupação em usufruir dos recursos naturais sem esgotá-los ou comprometer suas reservas, o que poderia violar os direitos de uso por parte das gerações futuras. Podemos afirmar, dessa maneira, que a cultura ecológica das comunidades-terreiro contribuem não só para a manutenção da sabedoria ritualística, mas também para outros tipos de saberes. Tais princípios educativos se contrapõem a uma visão individualizante e burguesa do que se propõem como consciência ecológica.

Santos (2009) nos informa: “São saberes que muitas vezes são incorporados por pessoas de outras religiões.” Poderíamos nos reportar a Leonardo Boff como sendo: um saber lidar com a água, com a terra e com as folhas que pode ser traduzido no “Saber Cuidar”, classificado pelo referido autor como postura ética diante do universo, reconhecendo-se o valor do que realmente importa, do que está relacionado não à lógica utilitarista do capital, mas à dimensão de alteridade, respeito, sacralidade, troca e complementaridade. (JESUS, 2008)

## O culto às folhas e as divindades africanas

A utilização de espécies vegetais pelas comunidades afrodescendentes é essencial, e ocorre desde os seus primórdios. Na África eram utilizadas uma grande variedade de plantas, que tinham funções bem específicas no culto às diferentes divindades. De acordo com Voeks (1990), algumas dessas espécies só eram encontradas nesse continente, sendo muitas endêmicas, ou seja, só cresciam em determinadas cidades ou regiões.

Com a chegada de povos provenientes de outros continentes, entre eles os portugueses, começa-se a observar a introdução de novas espécies no território africano. Dessa forma essas novas espécies, até então desconhecidas, vão se incorporando ao cotidiano desses povos a ponto de serem utilizadas nos rituais aos orixás, inkicies e voduns. A partir do início do período escravocrata, diversas etnias africanas são levadas ao resto do mundo na condição de escravos.

Uma dessas rotas teve como destino o Brasil. Pois bem, ao chegarem a terras brasileiras os africanos se deparam com um mundo novo, uma fauna e flora bem diferente daquela a que estavam habituados. Na sua nova condição tiveram que se adaptarem as condições que lhe foram impostas. Dessa maneira, ao mesmo tempo em que o candomblé vai sendo moldado, novas folhas vão sendo incorporadas à ritualística.

Podemos exemplificar o culto a Opaoká,<sup>4</sup> divindade ligada aos orixás Odé e Inlé,<sup>5</sup> e as Iyami Eleye.<sup>6</sup> Em terras africanas o seu culto se

---

4 Opaoká e Irókò são dois orixás fitomórficos, ou seja, segundo os mitos, possuem a forma de grandes árvores, sendo por assim representados pelas mesmas. (AYOHO'OMIDIRE, 2006)

5 Odé e Inlé são orixás ligados à figura mítica do caçador, adquirindo assim suas características.

6 As Iyami Eleye são a representação coletiva da ancestralidade feminina, sendo extremamente temidas e respeitadas dentro dos terreiros de Candomblé. (SILVA, V., 2010)

fazia através do mogno africano (*Khaya grandifoliola*) sendo substituído pela jaqueira (*Artocarpus heterophyllus*) em terras brasileiras. (BARROS; NAPOLEÃO, 1999) É interessante observar que a jaqueira, por sua vez, foi introduzida no Brasil pelos colonizadores, sendo originária da Ásia. Da mesma forma temos a gameleira (*Ficus doliaria*) que aqui substituiu o verdadeiro Ìròkò africano (*Chlorophora excelsa*), citado diversas vezes por Verger (1995). Em algumas casas temos a árvore Òró (mangueira – *Mangifera indica*), servindo também como morada para Ìròkò. A mangueira, assim como a jaqueira, foi introduzida no país pelos portugueses, se tratando na verdade de uma árvore asiática e tida como sagrada entre os indianos, que a chamavam pelo nome sânscrito de “amra” (aquele que serve às criaturas). Um mito que ilustra a importância das árvores:

Um dia as Iá Mi vieram para a Terra e foram morar nas árvores. As Iá Mi fizeram sua primeira residência na árvore do orobô. Se Iá Mi está na árvore do orobô e pensa em alguém, este alguém terá felicidade, será justo e viverá muito na terra. As Iá Mi Oxorongá fizeram sua morada na copa da árvore chamada araticuna-da-areia. Se Iá Mi esta na copa da araticuna-da-areia e pensa em alguém, tudo aquilo de que essa pessoa gosta será destruído. As Iá Mi fizeram sua terceira casa nos galhos do baobá. Se Iá Mi está no baobá e pensa em alguém tudo o que é do agrado dessa pessoa lhe será conferido. As Iá Mi fizeram sua quarta parada no pé de Iroco, a gameleira-branca. Se Iá Mi esta no pé de Iroco e pensa em alguém, essa pessoa sofrerá acidentes e não terá como escapar. As Iá Mi fizeram um quinta residência nos galhos do pé do Apaocá. Se Iá Mi esta nos galhos do Apaocá e pensa em alguém, rapidamente essa pessoa será morta. As Iá Mi fizeram sua sexta residência na cajazeira. Se Iá Mi está na cajazeira e pensa em alguém, tudo o que ela quiser poderá fazer, pode trazer a felicidade ou a infelicidade. As Iá Mi fizeram sua sétima morada na figueira. Se Iá Mi esta na figueira e alguém lhe suplica o perdão essa pessoa será perdoada pela Iá Mi. Mas todas as coisas que as Iá Mi quiserem fazer, se elas estiverem na copa da cajazeira elas o farão, porque na cajazeira é onde as Iá Mi conseguem seu poder. Lá é sua principal casa, onde adquirem seu grande poder. Podem mesmo ir rapidamente ao além, se quiserem, quando estão nos galhos da cajazeira. Porque é dessa árvore que vem o poder de Iá Mi e não é qualquer pessoa que pode manter-se em cima da cajazeira. (PRANDI, 2001, p. 348)

Para o africano, cultivar a memória de seus ancestrais foi vital. A ancestralidade permitiu a manutenção da sua identidade enquanto povo, diante da diáspora. (CAPUTO;PASSOS, 2007) O saber ancestral que é cultivado hoje nas diferentes casas de candomblé é fruto da

formidável capacidade de assimilação e recriação do saber de diversas etnias que aqui se encontraram. (LUZ, 2002) A partir desse olhar podemos dizer que houve uma hibridização<sup>7</sup> desses conhecimentos, o que fez com que fosse possível a sincretização das diferentes divindades. Assim o culto de Sogbò<sup>8</sup> é confundido com o de Xango,<sup>9</sup> Oyá<sup>10</sup> e Onira,<sup>11</sup> Oxún<sup>12</sup> e Dandalunda<sup>13</sup> etc. Observamos muitas vezes uma tentativa de uniformização no culto dos mesmos, que passam a receber oferendas e folhas semelhantes.

É interessante ressaltar que essas trocas já aconteciam em território africano, porém foram catalisadas quando em nosso país. Para tornar ainda mais complexa essa história, devemos nos lembrar dos povos que habitavam o Novo Mundo, os índios. Esses povos também possuíam um amplo conhecimento acerca das diferentes espécies vegetais brasileiras. Com a aproximação entre africanos e indígenas, a exemplo das comunidades quilombos, houve uma forte troca de conhecimentos. Esses conhecimentos foram incorporados no candomblé, principalmente os que cultuam os encantados conhecidos como caboclos. (SERRA, 1995)

Basta observarmos algumas similaridades entre Ossayin, orixá das folhas, e os Caboclos (entidades brasileiras das matas). Um elemento muito utilizado no culto das duas divindades é a folha do tabaco (*Nicotiana tabacum*). Entre os Krahô de Tocantins, é comum durante o ritual de cura, se fumar através de um cachimbo as folhas do tabaco e da maconha (*Cannabis sativa*). *Cannabis* esta que é originária da Ásia e que é conhecida nos candomblés Ketú como Ewé Igbó, sendo atribuída ao orixá Esú. (BARROS; NAPOLEÃO, 1999)

---

7 Híbrido: qualidade de tudo o que resulta de elementos de natureza distinta, mistura de elementos distintos com geração de novas características.

8 Sogbò: divindade do fogo, na verdade é um dos diversos voduns cultuados pelos Jeje. (FERRETI, 1996)

9 Xangô: Divindade do fogo cultuada pelos Nagô, sendo por isso um orixá. (BASTIDE, 1978)

10 Oyá é a deusa dos raios e tempestades, cuja origem geográfica é Tapa, passando a ser integrada no circuito religioso de Oyó, ramo do iorubá. (GLEASON, 2006)

11 Onira, deusa do rio Osogbo, cultuada nas cidades de Ilexa e Ijebu. (GLEASON, 2006)

12 Oxun foi esposa mítica de Xangô. É uma deusa nagô ligada à maternidade e às águas dos rios. (BENISTE, 2010)

13 Dandalunda é um inkicee, ligado ao culto dos inkices, divindades de origem bantu. É a deusa da fertilidade e das águas. (PREVITALLI, 2008)

Um caso interessante é o do àgbàdó, nome pelo qual os iorubá dão ao milho (*Zea mays*). Embora já fosse utilizado antes do conhecimento oficial das Américas, tem como origem esse continente. Para os incas, maias e astecas tinha um cunho religioso fortíssimo. Os maias possuíam um deus do milho, de nome Yuin Kax, que trazia em sua cabeça o número oito. Essa divindade era tida como deus dos bosques, regendo a prosperidade e abundância, estando também relacionada à morte. Ora, o milho é a comida predileta de Oxóssi, deus da caça, aquele que habita as matas, que traz a prosperidade para a cidade, o que pode ser facilmente identificado em seus mitos. (AYOH'OMIDIRE, 2006) Oxóssi também tem estreita relação com a morte, sendo saudado de forma especial durante o asese, ritual iorubá fúnebre. (PRANDI, 2000) É com o milho que se prepara o doburu (pipoca) servido ao vodun Sakpatá,<sup>14</sup> intimamente ligado a Ikú (a morte).

Nossos índios guaranis também associavam o milho à figura do caçador, à chegada da prosperidade e também à transformação advinda da morte. Para eles, o milho era um presente de Nhandeyara<sup>15</sup>, sendo chamado de Avaty. (GUNFAREMIM, 2010) Trata-se de uma egrégora,<sup>16</sup> ou seja, esse conhecimento ancestral de certa forma acabou convergindo, se entrelaçando entre os diferentes povos. A partir dos estudos etnobotânicos, desvendamos as formas pelo qual essa memória vai sendo preservada e transmitida através das práticas ritualísticas e dos mitos.

## À guisa de conclusão

No cenário contemporâneo, trabalhar questões relativas à produção de conhecimentos oriundos de comunidades não hegemônicas, já há muito estabelecidos e enraizados, implica em compreendê-los como formas de expressão da diversidade cultural vivenciada no Brasil. As

---

14 Sakpatá é uma divindade cultuada nas casas Jeje e que foi assimilado nos rituais Nagô sob a denominação de Omólú. (FERRETI, 1996)

15 Nhandeyara era um dos nomes dados ao Grande Espírito (Deus) por algumas tribos indígenas. Avaty foi uma figura mítica indígena, representado por um caçador.

16 Egrégora, ou egrégoro para outros, (do grego *egrégorein* – velar, vigiar), é como se denomina a entidade criada a partir do coletivo pertencente a uma assembleia, gerado pelo somatório de energias físicas, emocionais e mentais de duas ou mais pessoas, quando se reúnem com qualquer finalidade. Esse é um conceito místico-filosófico com vínculos muito próximos à teoria das formas-pensamento, onde todo pensamento e energia gerada têm existência, podendo circular livremente pelo cosmo. (PARACELSO, 1976)

relações entre saberes, técnicas e conhecimento acerca das folhas sagradas, advindas das comunidades tradicionais do candomblé, nos remetem a outras práticas de permanência e manutenção dos conhecimentos.

A escola, enquanto instituição social, tem a responsabilidade na construção e formação de conhecimentos que demonstrem as contradições ao se reproduzir e não reconhecer os saberes e fazeres das populações negras. Nessa perspectiva, é necessária a construção de novos conceitos que possibilitem a inclusão e a discussão das práticas tradicionais. Parte-se da premissa de que os saberes etnobotânicos produzidos e transmitidos nas comunidades-terreiros estão presentes, por exemplo, na forma de gestão das chamadas “roças de candomblé”, que refletem os vínculos rurais e urbanos ligados à compreensão de novas territorialidades, compondo dessa maneira, verdadeiras redes de solidariedade e de trocas de experiências.

Ainda nessa perspectiva, buscamos comprovar a relação de simbiose existente entre as comunidades de candomblé e os elementos naturais em que as mesmas estão inseridas. Esse “vivenciar a natureza” nos transporta a um conjunto de valores ancestrais, culturais e coletivos relacionados ao meio-ambiente, com percepções e estruturas de significação que estão na origem e podem servir como modelo para diversas políticas ambientais. Os fluxos de saberes etnobotânicos se manifestam até hoje na denominada diáspora africana, e na África também, seja na fitoterapia ou nas expressões de religiosidade através das plantas.

O terreiro de candomblé aparece como ponto de partida para a leitura da etnobotânica africana na diáspora. O terreiro representou uma estratégia de (re)territorialização dos descendentes de africanos na diáspora. Enquanto a quantidade de material bibliográfico vem crescendo de forma substancial, ações efetivas de implementação da Lei 10.639/03<sup>17</sup> por parte das instituições de ensino superior ainda são diminutas. Uma forma de ampliar a inserção e a discussão desta temática no interior dessas instituições se daria através da formação continuada de professores em educação para as relações étnico-raciais. Pouco se tem desenvolvido no sentido de aplicação e abordagem efetiva da Lei federal 10.639/03 nas salas de aula e demais espaços de discussão. Ressalta-se que grande parte dos docentes continua vinculada a

---

17 A Lei 10.639/03 torna obrigatório nas escolas o ensino da história e cultura africana. (BRASIL, 2003)



uma visão eurocentrista, onde as contribuições tecnológicas dos povos africanos, pré-colombianos e indígenas são simplesmente suprimidas. Francisco Junior (2008, p. 405) nos informa: “A supervalorização de determinadas culturas, por exemplo, a europeia, em detrimento de outras, é um ato discriminatório e que frequentemente passa despercebido.”

Neste sentido, é que ressaltamos a necessidade de se dispensar novos olhares sobre as práticas afrodescendentes de saúde, por meio da implementação da Lei nº. 10.639/03, sendo a etnobotânica uma importante ferramenta desse processo.

## Referências

- ALBUQUERQUE, U. P. Etnobotânica: uma aproximação teórica e epistemológica. *Revista Brasileira de Farmacologia*, Rio de Janeiro, v. 78, n. 3, p. 60-64, 1997a.
- ALBUQUERQUE, U. P. *Folhas sagradas: as plantas litúrgicas e medicinais nos cultos afro-brasileiros*. Recife: UFPE, 1997b.
- AMARAL, R. Símbolos da herança africana. Por que candomblé. In: SCHWARCZ, Lilia; REIS, Leticia (Org.). *Negras imagens: ensaios sobre escravidão e cultura*. São Paulo: Estação Ciência, 1996. p. 195-209.
- AYOH'OMIDIRE, F. *Pèrègún e outras fabulações da minha terra (contos cantados ioruba-africanos)*. Salvador: EDUFBA, 2006.
- BARCELLOS, M. C. *Os orixás e o segredo da vida: lógica, mitologia e ecologia*. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.
- BARRETTO, H. T. populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In: WORKSHOP SOCIEDADES CABLOCAS AMAZÔNICAS: MODERNIDADE E INVISIBILIDADE, Parati, 2001. *Anais...* Parati, RJ, 2001.
- BARROS, J. F. P. *O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no candomblé jeje-nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas: UERJ, 1993.
- BARROS, J. F. P.; NAPOLEÃO, Eduardo. *Ewé òrisà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jeje-nagô*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Brasília: Editora Nacional, 1978.
- BENISTE, J. *Mitos yorubás: o outro lado do conhecimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*. Brasília, DF, 10 jan. 2003.

CAMARGO, M. T. L. de A. Amansa senhor – a arma dos negros contra os seus senhores. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 4, n. 8, p. 31-42, jul./dez., 2007.

CAPUTO, S. G.; PASSOS, M. Cultura e conhecimento em terreiros de Candomblé - lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá. *Currículo sem Fronteiras*, v. 7, n. 2, p. 93-111, jul./dez., 2007.

CARVALHO, J. J. *As artes sagradas afro-brasileiras e a preservação da natureza*. Brasília: UnB, 2005.

CARVALHO, José Jorge. O lugar da cultura tradicional na sociedade moderna. In: SEMINÁRIO FOLCLORE E CULTURA POPULAR. Rio de Janeiro, 2000. *Anais...* Rio de Janeiro: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/FUNARTE, 2000. p. 23-38.

CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano 1: artes de fazer*. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

DIEGUES, A. C. S. *Ecologia humana e planejamento em áreas costeiras*. São Paulo: NUPAUB/ USP, 1996.

FERRETTI, S. F. *Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas*. São Luiz: Universidade Federal do Maranhão, 1996.

FORD, R. I. *An ethnobiology source look the use of plants and animals by American Indians*. New York: Garland, 1986.

FRANCISCO JUNIOR, W. E. Educação anti-racista: reflexões e contribuições possíveis do ensino de ciências e de alguns pensadores. *Ciência & Educação*, Bauru, v. 14, n. 03, p. 397-416, 2008.

GOMBERG, E. *Hospital de Orixás: encontros terapêuticos em um terreiro de candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2011. p. 11-82.

GLEASON, J. I. *Oya: em louvor a uma deusa africana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

GUNFAREMIM. Milho, àgbàdo (Zea mays), Gunfaremi, 14 ago. 2010. Disponível em: <<http://gunfaremim.com/?p=155>>. Acesso em: 13 ago. 2014.

HAVERROTH, M. *Etnobotânica: uma revisão teórica*. Florianópolis: UFSC, 1997.

- HEYWOOD, L. M. *Diáspora negra no Brasil*. Rio de Janeiro: Contexto, 2008.
- JACOBI, P. Educação ambiental, cidadania e sustentabilidade. *Cad. Pesqui.*, São Paulo, n. 118, p. 190-205, mar., 2003.
- JESUS, R. M. Leonardo Boff: Antropologia, ontologia, cosmologia, ética e mística. *Centro de pesquisas estratégicas “Paulino Soares de Souza”*. Juiz de Fora, 2008. Disponível em: <<http://www.ecsbdefesa.com.br/defesa/fts/Boff.pdf>>. Acesso em 22 ago. 2011.
- LIMA, D.; POZZOBON, J. Amazônia socioambiental. Sustentabilidade ecológica e diversidade social. *Estud. av.*, São Paulo, v. 19, n. 54, p. 45-76, maio/ago., 2005.
- LOPES, N. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.
- LUZ, M. A. *Do Tronco ao Opa Exim: memória e dinâmica da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.
- MARQUES, M.; AGUIAR, Christiane Rosas C.; SILVA, Jonatas José Luiz Soares da. Desafios técnicos e barreiras sociais, econômicas e regulatórias na fitorremediação de solos contaminados. *Rev. Bras. Ciênc. Solo*, Viçosa, v. 35, n. 1, p. 1-11, jan./fev., 2011.
- MING, L. C. *Levantamento de plantas medicinais na reserva Extrativista “Chico Mendes”, Acre*. Tese (Doutorado em Ciências Biológicas) - UNESP, Botucatu, 1995.
- NASCIMENTO, E. L. (Org.). *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008. (Sankofa: Matrizes africanas da cultura brasileira)
- OLIVEIRA, M. F. S. *Bebendo na raiz: um estudo de caso sobre saberes e técnicas medicinais do povo brasileiro*. 282 f. 2008. Tese (Doutorado em Desenvolvimento sustentável) - Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.
- PARACELSO. *As plantas mágicas: botânica oculta*. São Paulo: Hemus, 1976.
- PRANDI, R. Conceitos de vida e morte no ritual do axexê: tradição e tendências recentes dos ritos funerários no Candomblé. In: MARTINS, Cléo; LODY, Raul (Org.). *Faraimará o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- PRANDI, R.; VALLADO, A.; SOUZA, A. R. Candomblé de caboclo em São Paulo. In: PRANDI, R. (Org.). *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- PREVITALLI, I. M. *Candomblé: agora é Angola*. São Paulo: Annablume, 2008.

- PRIORE, M. D. Magia e medicina na colônia: o corpo feminino. In: PRIORE, M. D. (Org.). *História das mulheres do Brasil*. 9. ed. São Paulo: Contexto, 2007.
- RATTNER, H. Sustentabilidade – uma visão humanista. *Ambiente & Sociedade*, São Paulo, v. 2, n. 5, p. 233-240, 1999.
- RUI, M. Eu e o outro – o invasor (ou em três poucas linhas uma maneira de pensar o texto). In: ENCONTRO PERFIL DA LITERATURA NEGRA, São Paulo, 1985. *Anais...* São Paulo, 1985.
- SANTOS, B. de S. Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. *Estud. av.*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 46-71, maio/ago., 1988.
- SANTOS, C. O. Mídia, água e tradições religiosas: o caso do encontro das comunidades de terreiro pelas águas, em Salvador. *CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, v. 14, p.174-190, 2009. Disponível em: <<http://www2.intercom.org.br/navegacaoDetalhe.php?option=trabalho&id=35600>>. Acesso em: 27 nov. 2014.
- SERRA, O. *Águas do Rei*. Rio de Janeiro: Koinonia, 1995.
- SILVA, João P. Práticas religiosas e consciência ecológica nas religiões afro-pessoenses. *Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, Paraíba, v. 14, set., p. 174-190, 2009.
- SILVA, J. J. L. S.; MARQUES, Marcia; DAMÁSIO, Jorge Machado. Impactos do desenvolvimento do potencial hidroelétrico sobre os ecossistemas aquáticos do Rio Tocantins. *Ambiente e Água*, Taubaté, v. 5, n. 1, p. 189-203, 2010.
- SILVA, V. S. *A roda das donas: a mulher negra no candomblé*. 2010. 122f. Dissertação (Mestrado em Políticas públicas e formação humana) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- SODRÉ, M. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Codecri, 1983.
- SCHUMAHER, S.; BRASIL, E. V. *Mulheres negras do Brasil*. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2007.
- VERGER, P. F. *Ewé: o uso das plantas na sociedade ioruba*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VOEKS, R. Sacred leaves of brazilian candomble. *Geographical Review*, v. 80, n. 2, p. 118-131, abr., 1990.
- XOLOCOTZI, E. H. El concepto de Etnobotânica. In: BARCENAS, Alicia (Org.). *Memórias del Simposio de Etnobotânica*. Cidade de México: Departamento de Etnologia y Antropología Social, I.N.A.H.,1982. p.12-17.

# Sentidos e práticas em torno do corpo e do cuidado em terreiros de candomblé

Leny Trad  
Clarice Mota  
Luiza Leite  
Maria José Barral

## Introdução

Nas últimas décadas tem se observado uma significativa valorização da abordagem sociocultural em torno das categorias corpo e cuidado no campo da saúde coletiva. Desde o ponto de vista dos enfoques teóricos adotados, particularmente nos estudos sobre corpo, merece relevo as contribuições de pensadores de inclinação fenomenológica, tais como Edmund Husserl, Merleau-Ponty e, mais recentemente, Thomas Csordas. Cabe ressaltar que Marcel Mauss (2003) foi responsável por inaugurar uma nova forma de análise da relação do homem em sociedade através do corpo – especialmente em seu artigo “As técnicas do corpo”, abrindo o caminho para que outros cientistas buscassem superar uma compreensão mecanicista e cartesiana do corpo.

Quanto à abordagem em torno da noção de cuidado em saúde, interessa remarcar a perspectiva proposta por Ayres (2004 a, b). Apoiado nos aportes de Heidegger, este autor sugere uma “compreensão filosófica e uma atitude prática frente ao sentido que as ações de saúde adquirem nas diversas situações em que se reclama uma ação terapêutica.” (AYRES, 2004a, p. 74) Sobretudo, sua proposição inverte a tendência em voga que privilegia a faceta técnica do cuidado, em detrimento da dimensão relacional e ética, ao enfatizar na sua análise a “interação entre dois ou mais sujeitos visando o alívio de um sofrimento ou o alcance de

um bem-estar, sempre mediada por saberes especificamente voltados para essa finalidade.” (AYRES, 2004a, p. 74)

Neste trabalho se colocará em foco sentidos e práticas associados com corpo e cuidado no contexto do candomblé. Parte-se do pressuposto que a religião constitui um dos recursos frequentemente acionado por indivíduos em busca de ajuda nos cuidados com o corpo e com a saúde. Conforme destacou Giglio-Jacquemot (2005), já dispomos de um volume considerável de dados etnográficos, produzidos mundo afora, que demonstram a imbricação entre saúde e religião. Fato que se expressa tanto nas sociedades reconhecidas outrora como “exóticas” ou “primitivas”, nas quais o sagrado está impregnado na medicina e os infortúnios, incluindo a doença, são entendidos a partir de uma perspectiva sacralizada do homem e do mundo; como também nas sociedades onde impera a biomedicina, a despeito da pretensão desta de se colocar acima de crenças metafísicas. (GIGLIO-JACQUEMOT, 2005)

A discussão que se desenvolve a seguir tem como base empírica os resultados da pesquisa etnográfica *A Família do candomblé e o seu papel na promoção da saúde*, realizada em quatro terreiros de Salvador e um em Lauro de Freitas. Neste artigo focalizamos, particularmente, os dados referentes a três terreiros, nos quais foi possível realizar uma exploração de maior profundidade.

Tendo em vista o reconhecimento de que o universo religioso do candomblé reúne realidades, relativamente, heterogêneas, a pesquisa procurou contemplar terreiros com características diversas, em termos de porte, lideranças (pais e mães de santo), linha de sucessão (biológica e religiosa) e filiação em termos de nação. A partir destes critérios, os três terreiros investigados apresentam as seguintes características: um terreiro de tradição Angola, de porte médio, liderado por uma ialorixá, cuja linha de sucessão é biológica; um terreiro de tradição Ketu, de pequeno porte, liderado por um babalorixá, cuja sucessão se dá por laços religiosos, definidos pelo jogo de búzios; e um terreiro de tradição Jeje, de grande porte, liderado por um babalorixá, também com linhagem religiosa.

Nesses terreiros, os pesquisadores observaram e/ou participaram de situações cotidianas, especialmente rituais e práticas associadas com o cuidado em saúde. O estudo contemplou ainda, através de entrevistas semiestruturadas, trajetórias singulares de sujeitos que integravam as respectivas famílias de santo.

Em termos de escopo temático, o texto se estrutura em três eixos principais: ressignificação da experiência de sofrimento; os sentidos que o corpo adquire no candomblé e as múltiplas manifestações do cuidado neste contexto religioso – cuidado com o corpo, com o outro, com a vida, com a natureza; o sincretismo terapêutico que envolve a adesão simultânea aos recursos religiosos e ao sistema biomédico no enfrentamento de problemas de saúde.

## **Ressignificação da experiência de sofrimento: implicações para o processo saúde-doença**

Sob a ótica fenomenológica de Merleau-Ponty (2006, p. 114), a “experiência do corpo” constitui uma modalidade de “representação” que se insere “no final de uma cadeia de acontecimentos físicos e fisiológicos que são os únicos que podem ser creditado ao ‘corpo real’.” Entendendo este processo de representação como um fenômeno cultural, encontramos no modelo teórico sugerido por Thomas Csordas (2008, p. 16), em seu estudo sobre cura religiosa, a premissa metodológica de que o corpo não é um objeto a ser estudado em relação à cultura, mas é o sujeito da cultura; em outras palavras, a base existencial da cultura. O colapso da dualidade corpo/mente está na base do paradigma da corporeidade, que pretende “compreender a natureza da experiência humana na cultura.” Ele explica:

O meio mais concreto e imediato de persuadir as pessoas da realidade do poder divino é envolver seu corpo. Simbolicamente um microcosmo e fisiologicamente o limite da experiência humana, o corpo recrutado para a causa da cura simbólica invoca um sentimento de totalidade poderoso, abrangendo a pessoa inteira. (CSORDAS, 2008, p. 58)

Nesta obra, Csordas reconhece Marcel Mauss como pioneiro em trazer a corporeidade como mediadora de dualidades fundamentais do pensamento antropológico (e científico de uma maneira geral). No artigo “As técnicas do corpo”, Mauss (2003) situa a experiência do indivíduo no mundo a partir do corpo. Ele vai de encontro às teorias fragmentadoras do corpo como objeto inerentemente biofísico ou psicológico e traz à tona um tríplice ponto de vista do “homem total”, condicionado por elementos psicológicos, biológicos e sociais indissolúvelmente

misturados. O corpo, divisão entre o eu e o outro, é visto como um depositário das regras sociais, não apenas como um produto biológico ou psicológico.

Ao entender o corpo como sujeito da cultura, desloca-se o foco da eficácia ou ineficácia comprobatória dos instrumentos utilizados para combater a aflição em direção às transformações experimentadas pelo corpo/ sujeito durante o tratamento e as relações construídas nesse processo de transformação. A cura depende da ativação de processos endógenos através da retórica, isto é, trata-se de um discurso significativo e convincente a partir do qual haverá uma ressignificação da experiência do indivíduo em situação de aflição. Dessa forma ocorre uma reorganização psicofísica do sujeito em tratamento, através de uma retórica determinada.

No candomblé, o jogo de búzios pode ser pensado como um processo de ressignificação da experiência através da retórica, “[...] que redireciona a atenção do suplicante para novos aspectos de suas ações e experiências.” (CSORDAS, 2008, p. 50) Durante o jogo de búzios é necessário que o consulente identifique-se na narrativa do babalorixá ou ialorixá, para assim dar sentido à sua própria história de aflição. No jogo, há uma intrincada rede de narrativas que se inter cruzam para explicar a situação atual do sujeito: o odu<sup>1</sup> da pessoa, a vontade dos santos, os espíritos ancestrais de cada família, a influência de outros espíritos, a energia de outras pessoas etc. Naquele momento, a retórica almeja “transformar a desordem em ordem, o caos em cosmos.” (MENDONÇA, 1999, p. 21) Tal como registrou Caprara (2006, p. 269), “geralmente se procura saber através de búzios, de uma consulta, a origem daquilo que está atingindo a pessoa. Então, mesmo que seja às vezes só um mal físico, sempre se procura ter uma ajuda do Orixá”.

*Dependendo dos sintomas, dá pra saber o que é [a natureza do problema da pessoa]. [...] Eu tenho uma amiga de minha mãe, ela já é feita. [...] Ela vai a muito médico. Chegava lá: coluna, remédio; infecção não sei aonde, remédio. E isso e aquilo. Acabou que chegou aqui, mãe [de santo] botou uma consulta [de búzios] pra ela, era problema espiritual. (Ana, Muzenza<sup>2</sup> de um dos terreiros estudados, da tradição Angola).*

---

1 Odu é identificado pelo entrevistado como “o caminho” (tradução nossa)

2 Segundo nossos informantes, Muzenza significa dança em iorubá. Para além desta tradução, no candomblé, muzenza são os recém-iniciados que passaram pelo processo ritual na tradição Angola.



Após o jogo de búzios, a concepção de saúde apresentada por alguns entrevistados aparece imbricada à vida espiritual, mais precisamente à sua identidade espiritual, definida no jogo de búzios. Neste momento, em que é revelado seu orixá de cabeça, todo um universo arquetípico se abre, levando o sujeito a descobrir analogias entre as narrativas míticas dos orixás e sua própria vida. Nesse sentido, “a vida dos indivíduos e todos os acontecimentos que nela podem ocorrer, refletem uma mitologia e uma cosmologia bastante complexa” (MOTA; TRAD, 2011, p. 332), interferindo também na reinterpretação dos episódios de doença:

*[...] eu sou de Omolu, então, eu tenho essa certeza dentro de mim: que não tem jeito! Sabe? Já tive cálculo renal, na época eu não era nem do Candomblé, nem sabia, mas uma coisa rápida, que passou, tudo bem. Sempre quando eu era criança tinha problema de pele, brotoeja, essas coisas, que tá ligado a Omolu, se eu tenho problema de pele alguma coisa, eu já sei ‘ah, acho que tem a ver com Omolu’*

*[...] Sei lá, vou dar um exemplo: eu não tenho medo de ficar doente. Ou então se tiver alguma coisa em mim que eu tiver me sentindo mal, na mesma hora eu penso ‘pô, eu sou de Omolu! (Jânio, iniciado, frequentador de um terreiro da tradição Ketu) <sup>3</sup>*

A identidade espiritual do consulente também determina suas quizilas, ou seja, restrições alimentares, tabus relacionados ao orixá de cabeça que, quando quebrados, produzem efeitos no corpo do filho de santo:

*Entrevistada – Tem determinada coisa que eu não posso comer porque passo mal. É uma reação física imediata para algumas pessoas.*

*Entrevistadora – Você sente o quê?*

*Entrevistada – Eu vomito. Eu passo mal e coloco aquela coisa pra fora. (trecho de entrevista concedida por Sara, Makota<sup>4</sup> de um dos terreiros estudados, de tradição Angola).*

*Tem coisas de comer, coisas que a gente não pode comer. Certos tipos de coisa, porque se não a gente passa mal. [...] Dona Nalva passa mal só se comer ovo [...] Tem odu. É caminho. Cada pessoa nasce com seu caminho, do odu, que a gente tem. (Fábio, Tatakanbondu<sup>5</sup> de um terreiro de tradição Angola).*

---

3 Jânio originalmente pertence a outra família de santo de um grande terreiro em Salvador, que não foi objeto da pesquisa, mas costuma frequentar assiduamente este terreiro de tradição Ketu estudado. Vale ressaltar que é bastante comum filhos de santo desse terreiro maior frequentarem e terem uma boa relação com o terreiro e a família de santo pesquisada, em parte devido ao fato da família de santo estudada fazer parte da família extensa do outro terreiro.

4 Posto exercido por mulheres que não incorporam entidades divinas.

5 Segundo relatos de informantes, na tradição Angola o Tatakanbondu é um sacerdote escolhido pelos orixás de grande importância nos rituais, exercido somente por homens. Eles tornam-se responsáveis pelo canto, pelo toque, pelo sacrifício de animais, pela colheita das folhas etc.

Sonhos, visões e tremedeiras são algumas das manifestações corporais frequentemente relatadas pelos informantes, que podem ser interpretadas como processos endógenos. São “sinais corporais” que aparecem como uma afirmação da presença do sagrado e acontecem através da experiência corpórea. Quando perguntado para um filho de santo o que tinha mudado no seu corpo após a iniciação ele respondeu:

*Tô mais forte. Eu consigo fazer coisas que eu não fazia quando... Antes de... Dessas coisas com o orixá, de eu ta entrando ni um mato, de um contato com um mato [...], de eu ta aprendendo a ver as coisas, a ver certo tipo de energia e o meu corpo suportar, eu ta sentindo o corpo tremer. De eu tá em certos lugares assim, não tá um clima bom, e depois eu perceber se eu não tivesse com o corpo forte, com a energia, meu caminho, o corpo forte, eu não estaria bem, eu não guentava aquela energia. (Marcel, filho de santo de um do terreiro de tradição Ketu).*

Os sinais corporais também podem ser reinterpretados como um chamado do orixá, um sinal da necessidade de se comprometer mais com a religião, seja dando um bori<sup>6</sup> ou se iniciando:

*Entrevistadora – Você falou assim, do problema de visão, era o quê, momentânea, acordava e ficava na hora ou continuava durante o dia..?*

*Entrevistado – Acordava e ficava o dia inteiro cego. [...] Rapaz, na verdade os glóbulos oculares eles subiam. Aí o pessoal achava que era um derrame, alguma coisa. Só que eles não ficavam permanentemente. Eu acordava desse jeito, passava um tempo, e depois melhorava. De repente eu cochilava, acordava e ficava bom de novo. Ou então passava o dia inteiro, ou então... foi quando também eu fiquei sabendo que tinha que fazer santo, não tinha jeito. (Rodrigo, filho de santo de um terreiro de tradição Angola).*

*Eu morava em Brasília, e eu e minha irmã a gente ficava doente com frequência, sabe? E aí minha mãe já era iniciada. E quando a gente chegou no Gantois, aí ela disse que tinha que fazer obrigação, que fazer santo, porque senão a gente não chegava a sete anos de idade. Aí no desespero de mãe né, aí botou as duas pra fazer o santo. [...] Minha irmã tinha dois anos, de bico, de fraude. [...] eu tinha uma tosse, que não tinha como, não passava com nada. Minha irmã tinha um, que de repente ela caía dura do outro lado assim. Pequeninha! Aí os médicos achavam que era convulsão, que era convulsão, e não era nada. Foi santo, depois que fez o santo, passou. (Nívia, filha de santo de um terreiro da tradição Ketu).*

Nesse sentido, frequentar um terreiro de candomblé significa estar exposto a um conjunto de signos e significados que ressignificam experiências humanas. Essa retórica, como assinala Csordas (2008), atua como processos endógenos incidindo na transformação da experiência do sujeito. O autor considera ainda que esse processo ocorre em três

---

6 De acordo com as observações em campo, o bori é um ritual de oferenda de comida cedido ao orixá, com a finalidade de fortalecer o ori, a cabeça.

etapas. A primeira seria a retórica da predisposição: para o sujeito poder experimentar a cura proporcionada pelo grupo, antes de tudo ele deve estar predisposto a crer. No caso do candomblé, isso exigiria um mínimo de familiarização com a cosmovisão do candomblé e muitas vezes é o primeiro passo para a adesão a esse sistema religioso. A retórica do empoderamento (poder divino): aqui o suplicante deve ser persuadido que a terapia é eficaz, e nenhuma persuasão melhor que experiência corporal. Essa experiência corporal é muito pessoal, pode vir de um simples calafrio em momento oportuno até a sensação de ter o corpo possuído por uma entidade.

E por fim, a retórica da transformação, que para Csordas (2008) está completo quando o sujeito é persuadido a mudar padrões básicos de conduta. Neste novo estado, há uma transformação na qual o sujeito não está mais aflito, nem tampouco se sente como antes de ser acometido pela aflição, mas encontra-se num terceiro lugar totalmente diverso de símbolos e significados. Como acontece no candomblé após a iniciação. Esta marca o nascimento para uma nova vida, o/a Iaô<sup>7</sup> é como uma criança que irá reaprender a interpretar e comportar-se num mundo cheio de restrições e tabus.

Fundamentando a noção de processos endógenos de Csordas (2008), outro estudo de Marcel Mauss (2003), intitulado *Efeito físico no indivíduo da idéia de morte sugerida pela coletividade*, é bastante útil para compreender de que modo a crença religiosa pode influenciar fisicamente no estado de saúde dos indivíduos.

Essas mentalidades estão inteiramente impregnadas dessa crença na eficácia das palavras, no perigo de atos sinistros. Estão também infinitamente preocupadas com uma espécie de mística da paz da alma. E é assim que soçobram definitivamente as pobres confianças na vida ou que recobram o equilíbrio por um auxiliar, mágico ou espírito protetor, ele mesmo de natureza coletiva assim como a própria ruptura do equilíbrio. [...] No fundo, trata-se de manifestar e de restabelecer a comunhão com a coisa sagrada essencial. (MAUSS, 2003, p. 357)

---

7 Posto do neófito do candomblé que passou pelo processo ritual de iniciação.

## Corpo e cuidado no candomblé

O cuidado é um conceito bastante debatido nas áreas das ciências sociais, filosofia e biomédicas. Para Plastino (2009), este termo ultrapassa a ideia de ação e se caracteriza como uma atitude de condescendência pelo outro e por suas necessidades. A valorização do outro na sua alteridade tem como premissa a ética (*éthos*), no sentido de morada e pátria, ou seja, lugar para se viver e laços sociais que tornam possível a nossa existência, respectivamente.

Seguindo os passos de Plastino (2009), entendemos que este lugar onde a vida mora é a condição do ser no mundo. É nesta relação com o outro, na identificação com um grupo e no pertencimento a uma coletividade que se constrói este ser que, interessado na permanência da vida, tem a atitude de cuidar. Existir é cuidar da vida como um todo. Se nos dirigimos ao contexto específico da saúde, aprendemos com Gadamer (2002) que o cuidado da saúde é parte imprescindível da arte de curar, uma vez que esta não pode se limitar ao combate à doença.

Na cosmologia do candomblé, o cuidado ocupa um lugar central na mediação das relações entre os homens e destes consigo mesmos e com a natureza. O princípio de coletividade e de comunidade se impõe em torno dos processos que podem ser entendido como parte do cuidar, que tem como finalidade última a busca do equilíbrio.

Dentro dos terreiros estudados, pode-se perceber que o cuidado não é um elemento pontual que demanda atenção exclusiva em algum momento específico da vida, mas um fenômeno que permeia todas as esferas da vida social, religiosa, familiar e de trabalho. Atua, portanto, como um *habitus* (ORTIZ, 1983) em que os indivíduos estão imersos. No cotidiano do terreiro uns cuidam dos outros e todos cuidam de si, do ori,<sup>8</sup> do corpo, do seu orixá e do próprio terreiro; formando uma rede de cuidado que se estende por toda vida.

No universo das religiões de matriz africana, os sujeitos, iniciados ou não, se comunicam com o mundo das entidades para cuidar da vida na terra e viver melhor. É a troca constante de axé e outros bens que edifica a vida em sociedade. Para o sujeito, é no mundo terreno que o bem estar é buscado, e a força das entidades (orixás, caboclos e erês) é imprescindível para o alcance da felicidade. Um pai de santo informante

---

8 Ori, no candomblé, significa “cabeça física” e “cabeça espiritual”.

da pesquisa, ao relatar sobre as estratégias diárias de cuidado em saúde, identificou que “cuidar do orixá é cuidar de si” (trecho de diário de campo). Ao mesmo tempo, o cuidar de si não está dissociado do cuidado com o ambiente que cerca o sujeito, com a comunidade que se congrega em torno do terreiro. Uma perspectiva que converge com a concepção de cuidado como um “projeto compartilhado de felicidade”. (AYRES, 2004b)

Cabe ressaltar que há uma clara distinção entre o modo como os filhos e frequentadores dos terreiros abordam práticas de saúde e cuidado. Quando abordados sobre o primeiro termo, os informantes associavam imediatamente às práticas que se desenvolvem no sistema (serviços) formal de saúde. Em contrapartida, ao discorrer sobre o cuidado ou a prática do “cuidar”, a narrativa adquire um sentido que passa todo o cotidiano do terreiro, integrando o cuidado com o corpo físico e espiritual a todas as outras esferas da vida.

O cuidado para manter o corpo saudável demanda o cultivo contínuo do laço com as forças espirituais atuantes, além da constante atenção sobre influências negativas que podem atingir o indivíduo. Assim podemos perceber nessas falas:

*O que a gente usa é a corrente, a conta. Que essas coisas que a gente sempre usa. Tem algumas coisas [...] Tá sempre fazendo limpeza de corpo. A gente vai agradando nosso caminho, limpando nosso caminho. Limpando nosso caminho, nosso caminho tando forte, o dele não consegue atrapalhar o nosso. Que nosso caminho tá forte*

*Entrevistadora – Qual que você acha que é a maneira que, pra você, é melhor, assim, pra cuidar da saúde?*

*Entrevistado – Saber onde anda, se reservar um pouco mais, se cuidar um pouco mais e olhar um pouco mais pra você. Saber com quem anda, o que tá fazendo, assim você evita muita coisa. (Marcel, filho de santo de um terreiro de tradição Ketu).*

O corpo no candomblé reflete um processo dinâmico de interação social, que pode deixá-lo mais forte ou mais fraco, mais “limpo” ou mais “carregado”, mais vulnerável ou mais “fechado”. Isso demanda ao fiel um cuidado permanente com seu corpo e sua energia – axé – através de limpezas, banhos e sacudimentos, que pode deixá-lo mais protegido de influências externas.

*Eu to sempre procurando ir no Amalá, que é um ritual muito bom, muito eficaz, entendeu, que carrega uma energia muito boa, muito forte, isso já te protege pra qualquer ataque, qualquer insegurança, qualquer fragilidade que você venha ter no seu espectro metafísico, sei lá.*

*Eu preciso realmente manter a mão na massa, cuidar dos assentamentos, dar continuidade a todo aquele trabalho. [...] Eu sou músico, eu trabalho na noite... o que eu faço, eu tô sempre à mercê de algum embate, algum ataque, sabe? Eu me deixo muito à mercê em situações de coisas mais duras, mais pesadas. Então eu tô sempre em manutenção. Eu preciso sempre ta fazendo limpeza. (Jânio, iniciado, frequentador de um terreiro da tradição Ketu).*

*A gente tem uma série de problemas, né. Porque a gente que é do candomblé tem que se cuidar [...]. É. Porque pega muita coisa negativa, né. Não bebendo muito, porque a gente enchendo muito a cara, a gente que tem probabilidade da gente pegar uma entidade, sempre a gente tem uma irradiação. Ai ela [a mãe de santo] não deixa, ela sempre tá chamando atenção pra isso. Eu mesmo não vou em cemitério, não vou nem morta! (Ana, Muzenza de um terreiro de tradição Angola).*

O povo de santo não vê o indivíduo como um ser segmentado, e sim como um “todo”. As dimensões física/mental/espiritual precisam de cuidados diferenciados, ainda que se influenciem mutuamente. A noção corporal no candomblé vai além da dimensão física; é como um *continuum* entre o mundo mais sutil ao menos sutil, o da matéria.

O corpo é visto como um microcosmo onde certas partes precisam de atenção especial para ser mantido em equilíbrio. Segundo as pesquisas de Bastide (2009), no candomblé o ser humano seria um conjunto, formado por ori, onde é assentado o orixá da pessoa; emi, a força vital, o sopro divino que anima o corpo; e o corpo material, que é composto por determinados elementos associados ao seu orixá principal, e no caso daqueles que são rodantes,<sup>9</sup> um dos meios pelo qual essas entidades se manifestam. Daí a importância do paradigma da corporeidade e a necessidade de romper dualidades cartesianas para a compreensão do corpo no candomblé.

## **O sincretismo terapêutico – a relação com o sistema médico**

É fundamental frisar que os adeptos do candomblé não questionam a eficácia dos medicamentos farmacêuticos, ou das técnicas e métodos da medicina alopática. Eles identificam as aflições que podem ser curadas pelos serviços formais de saúde e até incentivam a procura de um médico especialista.

---

9 Os rodantes são indivíduos susceptíveis a incorporação de entidades divinas e espirituais, que se manifestam no xirê – roda de candomblé – ou fora dele.

Às vezes quando a pessoa vem aqui, aí ela joga o jogo de búzios, que ela [a mãe de santo] vê que é um problema de saúde, aí ela pede a pessoa pra ir pro médico. Mas ela procura se informar, ‘e aí, deu o quê [...]’, ela é preocupada nessa parte. (Ana, Muzenza de um terreiro de tradição Angola).

No candomblé, tem aquela coisa, né. Você tá doente, tá com algum problema, alguma doença, certo? O pai de santo vai lá, olha, vamos tentar fazer alguma coisa pra a parte metafísica, pra a parte espiritual, pra ajudar. Se a doença estiver relacionada a alguma coisa com egun<sup>10</sup>, ou com Exu, qualquer outra, ou com orixá, alguma coisa, vai influenciar. Se não for, se não tiver nada a ver, vai ajudar ter uma energia boa, ter uma proteção, né. Mas eu jamais vou aceitar um pai de santo: ‘não vá no médico não’ [...] tá maluco, pô? [...] Sabe, uma coisa tá ligada a outra. Então, eu acho que o bom pai de santo vai tentar cobrir o lado todo se a pessoa tá doente, vai procurar pesquisar no jogo o porquê, se tem algum problema relacionado à parte espiritual, à parte metafísica. Mas também a pessoa tem que ir no hospital, tem que ir no médico, tem de cuidar, entendeu? (Jânio, iniciado, frequentador de um terreiro da tradição Ketu).

No caso pra gente que é [...] não digo nem tanto iniciado, porque a sensibilidade espiritual, não é só pra quem é iniciado. A pessoa que frequenta, que já conhece um pouco já tem essa, como eu posso dizer [...] sensibilidade de distinguir o que é normal e o que é anormal. Então já eu, não sei, aquele caso, com a coisa que é normal, coisa de questão da matéria mesmo, aí eu procuro vê mesmo, cuidar da questão material mesmo. Aí quando vê que já é fora do comum, aí já passa pro meio de campo. [...] Material e espiritual [diferença] existe sim. (Fábio, Tatakanbondu de um terreiro de tradição Angola).

A saúde física quem trata é o médico, não é?! Nós não temos esse poder, a gente só ajuda para que as coisas se encaminhem. E a saúde espiritual quem trata é o pai de santo e a mãe de santo. Existe realmente de as pessoas estarem doentes fisicamente e doente espiritualmente. (Sara, Makota de um terreiro de tradição Angola).

Como pode ser observado nos relatos acima, há uma distinção das dimensões metafísica e física do corpo. Apesar de essa distinção demandar intervenções adequadas a cada dimensão, os candomblecistas parecem levar em conta que estas são provenientes da mesma substância. Esse posicionamento lembra o monismo de Spinoza (1992) que, contrariamente ao pensamento dual dos filósofos de sua época, defendia que matéria e espírito são dois dos atributos perceptíveis pelos seres humanos, de uma única substância que ele chama “Deus” ou “Natureza”. Para o filósofo, a mente não pode determinar a ação do corpo nem o corpo sobrepujar a mente, pois são na verdade uma coisa só. (SPINOZA, 1992, p. 211-212)

No candomblé, a doença geralmente é entendida como consequência de algum tipo de desequilíbrio entre o corpo físico e espiritual, podendo ser interpretada como uma desordem ou a perda de ligação

---

10 Espírito de antepassados que permanecem na Terra.

na relação entre essas duas dimensões. (MOTA; TRAD, 2011) Daí a necessidade de buscar, através dos rituais, “restabelecer a unidade perdida entre o aiê, o mundo físico, a terra e o orun, o mundo sobrenatural das entidades divinas ou orixás” (RABELO; MOTTA; NUNES, 2002, p. 101) Nessa concepção holística de saúde/doença, mesmo no caso de doenças reconhecidas como “doenças físicas”, as forças sagradas certamente poderão auxiliar o sujeito em aflição.

Em se tratando de doenças físicas, os filhos de santo consideram a medicina alopática mais hábil para curar muitos males do corpo; sem, no entanto, descartarem a possibilidade de, com suas práticas e saberes tradicionais, poderem interferir no estado enfermo do corpo físico. Pode acontecer também de um mal que atinge a dimensão material estar sendo produzido por uma dupla causalidade: uma doença de origem física e ao mesmo tempo espiritual, que necessita um duplo tratamento.

Alguns informantes ressaltam que antigamente o candomblé já foi mais procurado para sanar aflições de ordem aparentemente física, porém por diversos motivos essa procura foi diminuindo, como sugerem os depoimentos:

*[...] hoje em dia [procura-se] menos. Com as seitas neopentecostais o demônio virou responsável por tudo, então [...] [risos] Né verdade? Mas ainda assim aparece. [...] O candomblé já foi mais procurado pra ervas, pra folhas, essas coisas. Mas isso também virou coisa do cão, então! O pessoal tem procurado menos pra isso. [...] Se o problema for identificado como chamado santo – posso falar só dos terreiros que convivo – as pessoas não vão tratar exatamente do problema de saúde. O problema de saúde é um problema que se apresenta quando a solução médico-tradicional não resolve, é que se procura o candomblé. (Rodrigo, filho de santo de um terreiro de tradição Angola)*

Um ogã<sup>11</sup> relatou sobre os momentos de aflição e consequente busca por tratamento e cuidado formal em saúde facilitados por uma das sacerdotisas responsáveis pela sua iniciação no candomblé. Ele confidenciou que, na necessidade de atendimento ou realização de exames para tratar de um episódio de doença renal, a Mãe Pequena<sup>12</sup> dele, funcionária de um hospital da cidade, conseguiu adiantar o atendimento e a execução dos exames. Ele explicou que, mesmo em outras ocasiões e

---

11 Conforme dito em entrevistas, o ogã é um cargo de grande importância nos rituais, exercido somente por homens. Eles tornam-se responsáveis pelo canto, pelo toque, pelo sacrifício de animais, pela colheita das folhas etc., mas não estão sujeitos à possessão.

12 Cargo inferior somente à liderança religiosa, também a responsável pelo cuidado da casa. Na ausência do líder, é ela que assume o comando.



demandas, muitos filhos de santo já recorreram aos cuidados informais da irmã de santo e enfermeira de um serviço formal de saúde. Suas contribuições não se resumem ao cuidado em saúde, mas também à colaboração decisiva e participação na vida dos parentes de santo em outras esferas da vida.

Embora os candomblecistas reconheçam a eficácia dos tratamentos alopáticos, o contrário não acontece. A relação entre biomedicina e outras tradições de cura ainda é distante e marcada pelo preconceito e estigmatização da religião. A possibilidade profícua da integração e intercâmbio desses sistemas médicos comparados em seus próprios termos, na qual a medicina alopática seria apenas mais uma tradição de cura, e não aquela “mais legítima”, requer uma consciência maior da sociedade e do sistema formal de saúde sobre a relação entre cultura e cuidados com o corpo. Mais ainda, requer da medicina ocidental uma relativização da própria noção de eficácia, que poderia abarcar a eficácia social e simbólica do tratamento religioso. Até porque as práticas e saberes do povo de santo são constantemente procurados para potencializar as chances de solucionar suas aflições. Mesmo que, paralelamente, usem o sistema formal de medicina para se curar de males físicos/psicológicos, como podemos observar nesses casos:

*E tem também a questão do meu caso mesmo, que eu tenho esse problema, que é problema renal, já cuido já vai fazer oito anos. Então fiquei quatro anos de tratamento em hospital, indo pra hospital, ia pra outro, estando internado, tomando várias medicações. [...] Eu tinha internado, vai fazer uma cirurgia a laser, não resolvia nada. E esse problema realmente veio ser descoberto mesmo o verdadeiro problema que eu tinha, depois que eu fiz santo. Que aí o santo mandou dizer que ‘ele procurasse outro médico pra poder aí sim você ia resolver esse problema’. Foi aí que eu vim começar a resolver. [...] Depois que eu fiz santo comecei a ir pro médico e pra outro hospital, que aí que nos mesmos exames que já tinha feito antes várias vezes, foi aí que o médico disse que eu tinha fimose (Fábio, Tatakanbondu de um terreiro de tradição Angola).*

*Eu tive síndrome do pânico e eu tenho certeza que tá ligado a Omolu. Tipo assim: 50% espiritual, 50% psicológico. Eu tenho certeza! Tanto que eu procurei cuidar das duas coisas, ao mesmo tempo. [...] Então, cheguei em Salvador, a primeira coisa que eu fiz foi procurar um bom terapeuta e ir no Opó Afonjá. (Jânio, iniciado, frequentador de um terreiro da tradição Ketu). Meus olhos fechavam, eu não enxergava, eu não enxergava mesmo. [...] Aí eu vinha do colégio cega, mas não acontecia nada comigo. Eu chegava aqui aí minha mãe ficava preocupada, sem enxergar nada, nada, perdi prova, perdi de ano por causa disso. [...] aí eu sentia assim uma sensação estranha... você sente assim... e acho que a gente não tem muito o que falar porque só você sentindo pra você saber. Mas depois que você faz o santo... (Julia, Muzenza de um terreiro de tradição Angola).*

Nos casos acima relatados, a “feitura”, processo de inserção na família de santo, marca o início do cuidado com o corpo, além da dimensão espiritual. Como diz o povo de santo, trata-se de “abrir os caminhos” para o equilíbrio do corpo. Em alguns casos, nas histórias de afiliação ao candomblé, a doença acontece como um sinal de aviso da vontade do orixá.

## Considerações finais

Nos três terreiros de candomblé investigados evidenciou-se que o cuidado é uma prática exercida pelos pais e mães de santo, bem como pelos filhos de santo antigos na casa, e também pelos recém-iniciados, configurando um círculo de proteção coletiva em que uns cuidam dos outros de diversas formas. Uma prática que se amplia para redes externas ao terreiro, seja através da transmissão dos saberes e práticas religiosas para a manutenção da ancestralidade de matriz africana, seja no suporte social às demandas cotidianas (educação dos filhos, conflitos familiares, problemas de saúde, questões com o trabalho, relações entre vizinhos etc.).

A experiência de pertencer a um determinado terreiro inclui a aprendizagem sobre as formas tradicionais dessa comunidade de como se cuidar, cuidar “do santo” e cuidar dos outros, e são transmitidas dentro da família de santo majoritariamente como conhecimento oral e através da vivência e observação, dentro e fora dos rituais.

O cuidado de si e dos outros tanto pode ser acionado pelos membros da família de santo, podendo se configurar inclusive na motivação para iniciação religiosa, quanto por entidades espirituais que regem o terreiro, como uma espécie de “chamado do orixá”. Em certos casos, observou-se que a iniciação na religião do candomblé é atribuída a uma necessidade física e espiritual do indivíduo e sua entidade, uma demanda do corpo e da alma pelos cuidados oferecidos naquela rede.

Ao explorar os sentidos e práticas em torno do corpo e do cuidado, encontramos um enquadre que se distancia da perspectiva dominante na medicina ocidental, cujo enfoque se restringe à observação, avaliação e tratamento do corpo físico e suas manifestações sintomáticas e visíveis. Cabe recordar que a medicina contemporânea afastou-se do sujeito humano sofredor, “na medida em que esse sujeito humano sofredor

deixou de ser o centro de seu objeto (como investigação) e de seu objetivo (como prática terapêutica).” (LUZ, 2005, p. 151)

Pode-se dizer que a percepção sobre corpo e os modos de cuidado apreendidos no universo do candomblé vão ao encontro das concepções de integralidade e de cuidado humanizado presentes nas propostas de modelos alternativos de atenção em saúde. Particularmente, se entendemos a integralidade do cuidado no termos de Gomes e Pinheiro (2005, p. 289), “como uma ação resultante da interação democrática entre atores no cotidiano de suas práticas na oferta do cuidado de saúde, nos diferentes níveis de atenção do sistema.”

A proximidade entre este enfoque e a realidade encontrada nos terreiros revela-se mais evidente quando se salienta que a integralidade está presente no encontro, na conversa, na atitude do cuidador que busca reconhecer, para além das demandas explícitas, as subjetividades e as crenças, sem cristalizar os sintomas na identificação das necessidades no que diz respeito à saúde. (GOMES; PINHEIRO, 2005) Recuperar, portanto, a integralidade do cuidado implica em ampliar a concepção de saúde e doença, atentando para o fato de que a religião também compõe o modo de vida dos sujeitos e os terreiros de candomblé podem ser pensados como espaço de proteção e promoção da saúde.

Os dados etnográficos coletados sugerem que a concepção de cuidado presente nos três terreiros se aproxima claramente da ideia de zelar; zelar pela saúde e pela vida de forma mais ampla, pelo bem viver de modo geral. (AYRES, 2004a) De fato, a associação entre as noções de zelar e cuidar se expressa continuamente nos terreiros. A propósito, o próprio líder espiritual é conhecido como zelador.

## Referências

AYRES, J. R. Cuidado e reconstrução das práticas de saúde. *Interface*, Botucatu, v. 8, n. 14, p. 72-92, 2004a.

AYRES, J. R. O cuidado, os modos de ser (do) humano e as práticas de saúde. *Saúde soc.*, São Paulo, v. 13, n. 3, set./dez., 2004b.

BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ORTIZ, R. (Org.) *Pierre Bourdieu: sociologia*. Tradução de Paula Montero e Alicia Auzmendi. São Paulo: Ática, 1983.

- CAPRARA, A. Polissemia e multivocalidade da epilepsia na cultura afro-brasileira. In: CAROSO C.; BACELAR J. (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p. 257-288.
- CSORDAS, T. *Corpo/significado/cura*. Tradução de Secundino da Fonseca e Ethon Secundino da Fonseca. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008.
- GADAMER, H. G. *O mistério da saúde: o cuidado da saúde e a arte da medicina*. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 101-111.
- GIGLIO-JACQUEMONT, A. A produção antropológica sobre a articulação saúde, religião e corpo: conquistas, ressalvas e perspectivas. *Ilha: Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 7, n. 1, 2, p.113-124, 2005.
- GOMES, M. C. P. A.; PINHEIRO, R. Acolhimento e vínculo: práticas de integralidade na gestão do cuidado em saúde em grandes centros urbanos. *Interface*, Botucatu, v. 9, n.17, p. 287-301, mar./ago., 2005.
- LUZ, M. T. Cultura contemporânea e medicinas alternativas: novos paradigmas em saúde no fim do século XX. *Physis*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 13-43, 2005.
- MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MENDONÇA, A. G. Fenomenologia da experiência religiosa. *Revista Numen*, Juiz de Fora, v. 2, n. 2, 1999.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MOTA, C. S.; TRAD, L. A. B. A gente vive pra cuidar da população: estratégias de cuidado e sentidos para a saúde, doença e cura em terreiros de candomblé. *Saúde soc.*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 325-337, abr./jun., 2011.
- PLASTINO, C. A. A dimensão constitutiva do cuidar. In: MAIA, M. S. (Org.). *Por uma ética do cuidado*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009. cap. 1, p. 53-88.
- RABELO, M. C.; MOTTA, S. R.; NUNES, J. R. Comparando experiências de aflição e tratamento no candomblé, pentecostalismo e espiritismo. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 93-122, 2002.
- SPINOZA, B. *Ética*. Lisboa: Relógio D'água, 1992. cap. 2, p. 195-263.
- TRAD, L. A. B. et al. *A família do candomblé e a rede religiosa: papel na produção de sentidos e práticas de cuidado em saúde*. Salvador: [s.n.], 2012. Relatório técnico da pesquisa. Edital MCT/CNPq 14/2009 – Universal Processo 476831/2009-1.

# O sangue que faz a diferença: um demarcador de identidade religiosa no candomblé

Ligia Barros Gama

Presente em minha vida desde a infância, desde o tempo em que eu passava as férias escolares nos arredores de Quebrangulo – interior alagoano e cidade natal de meu pai –, observando eventuais abates de garrões, porcos, galinhas e outras espécies de animais, o sangue exerceu em mim poderoso fascínio, levando-me talvez à escolha da Biomedicina, ciência da qual procede parte de minha formação intelectual, e na qual este fluido orgânico ocupa um importante papel.

Durante o exercício desta ciência, percebi o quanto o sangue está atrelado a uma rede de significados que vão além da obtenção de conhecimento técnico biomédico, aguçando assim a minha curiosidade acerca do “suco da vida”, sendo esta, possivelmente, a mola propulsora da construção da minha pesquisa de mestrado em Antropologia, assim como do presente artigo<sup>1</sup>.

Universalmente associado à vida (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2007), o sangue percorre as diversas culturas admitindo em si diferentes representações e significados. O sangue da vida, da morte, do alimento de monstros e de divindades, do perigo, da doença, da fertilidade, do poder, do perdão, do vínculo mítico e social, da cura, da salvação, da impureza, do axé, do contrato, do renascimento, da violência, da troca, da fé... nutrindo a insaciável imaginação humana.

---

1 O presente artigo consiste num recorte de minha pesquisa de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGA/UFPE), cuja dissertação se intitula *Kosi Ejé Kosi Orixá: simbolismos e representações do sangue no candomblé*, defendida no ano de 2009, sob orientação da prof<sup>a</sup> dr<sup>a</sup> Danielle Perin Rocha Pitta.

Destarte, busquei no candomblé exemplos da atividade primordial do animal *symbolicum* (CASSIRER, 1977) no que tange ao simbolismo e às representações do sangue neste culto de matriz africana, considerando que o pensamento humano (e tudo o que dele deriva) está atrelado a símbolos que revelam o imaginário individual e, ao mesmo tempo, coletivo.

Em minha pesquisa de mestrado em Antropologia pude perceber o sangue enquanto um símbolo-chave do candomblé, podendo ser ele associado nesta cosmovisão a diversos significados, muitas vezes paradoxais. Como principal fonte de axé, é por meio deste líquido orgânico obtido através das práticas de sacrifício animal que o povo de santo faz a manutenção da energia vital – individual e coletiva, incluindo aí os próprios orixás – e dos laços sociais e míticos estabelecidos na família de santo. Assim como fomenta interditos para mulheres sob a forma de sangue menstrual, por ser um meio de desgaste de axé.

Elemento central no imaginário do candomblé, o sangue se esvai dos limites físicos dos terreiros, tornando-se um demarcador de identidade religiosa, análise central do presente artigo, quando a frequência de seu uso ou sua ausência são atreladas às diversas identidades afro-religiosas. E ainda, o sangue enquanto estigma e alvo de discriminação a partir da sociedade abrangente, fundamentada em valores cristãos e racionais.

## Sangue e identidade

Segundo Edison Carneiro (2002), as religiões afro-brasileiras consistem em um conjunto de cultos variados, tendo como características comuns: a) a possessão de adeptos pela divindade; b) o caráter pessoal da divindade. Em outras palavras, acredita-se que cada ser humano possui uma ou mais divindades específicas, únicas, particulares (a minha Oxum, a minha Iemanjá e o meu Oxalá são diferentes da Oxum, da Iemanjá e do Oxalá de outros filhos de santo); c) a presença de Ifá, o oráculo, e de Exu, o mensageiro. Tais características comuns irão se somar a tantas outras específicas<sup>2</sup> resultando, assim, na variedade de religiosidades brasileiras de matriz africana.

---

2 Elementos da cultura indígena, do espiritismo kardecista e do cristianismo foram as influências mais notáveis.

Com efeito, é primordial ressaltar que o sacrifício animal não consiste em característica universal no contexto da diversidade das religiões afro-brasileiras. Autores como Roberto Motta (1991, 2006) e Norton Corrêa (2006) elegem a prática sacrificial como um dos elementos distintivos entre os cultos de matriz africana de Pernambuco e do Rio Grande do Sul, respectivamente, o que me levou a ponderar (acrescido à minha vivência no candomblé) que a ausência ou presença do sangue nas diversas religiosidades afro-brasileiras possam ser analisadas enquanto particularidades de cada tipo de culto, tornando-se demarcadoras da diferença religiosa.

Motta (1991) classifica as religiões afro-pernambucanas em quatro categorias de acordo com a frequência e a importância ritual do sacrifício:

Os cultos afro-brasileiros do Recife apresentam quatro variedades principais. O Catimbó (ou Jurema), compreendendo na origem o culto dos mestres e caboclos e que é uma forma infra-sacrificial de religião. O Xangô (equivalente pernambucano do Candomblé da Bahia), caracterizado inclusive por sua tradição étnica peculiar, que é um culto por excelência sacrificial. A Umbanda que, na razão direta da influência kardecista que a caracteriza, representa uma forma supra-sacrificial de religião [...]. A quarta variedade aqui reconhecida abrange formas intermediárias (Xangô Umbandizado, Omolokô, Goméia e outras), que são hipo-sacrificiais, conservando uma prática menos efetiva do que simbólica do sacrifício. (MOTTA, 1991, p. 51)

O autor esclarece que tais variedades de cultos de matriz africana representam “tipos ideais”, pois “o concreto está cheio de gradações, interpenetrações e aberrações.”<sup>3</sup> (MOTTA, 1991, p. 36) E aqui sigo nesta perspectiva, lidando com modelos classificatórios ideais, tanto na construção deste trabalho como um todo (visto que existem diferenças simbólicas e concretas na vivência do candomblé e seus rituais, conforme a nação e, até mesmo, a cada terreiro), quanto a título de brevemente esboçar como o sangue possui variações em sua importância ritual e simbologia, para os diversos tipos de cultos afro-brasileiros, tomando como principal exemplo a umbanda, na qual os ritos de sacrifício animal foram excluídos das práticas religiosas.

---

3 No que concerne o uso do termo “aberrações”, acredito que o autor tenha se referido à inquietação do povo de santo acerca de casas de cultos afro-brasileiros que não executam seus rituais de modo semelhante a sua própria prática, a sua própria tradição, sendo apontadas pelos adeptos de outros terreiros como uma forma deturpada de culto. Para um melhor entendimento dos conflitos existentes entre diferentes casas e entre irmãos de santo, ver Prandi (2005) e Dantas (1987).

Segundo Reginaldo Prandi (2006), na sua formação, a umbanda buscou se distanciar de sua matriz negra, de suas feições herdadas do candomblé e, valorizando premissas eurocêntricas e elementos da cultura nacional (caboclos e pretos-velhos), instaura-se o dito processo de branqueamento umbandista. Prandi (2006, p. 99) comenta:

Tratava-se de ‘limpar’ a religião nascente de seus elementos mais comprometidos com a tradição iniciática secreta e sacrificial, tomando como modelo o kardecismo, que expressava ideais e valores da nova sociedade capitalista e republicana. Os passos decisivos foram a adoção da língua vernácula, a simplificação da iniciação, a eliminação quase total do sacrifício de sangue.

Em uma visita feita a um centro de umbanda no bairro do Ipsep (Recife, Pernambuco) no ano de 2006, durante o intervalo de uma festa da corrente oriental (dedicada às entidades ciganas), ao saber de minhas intenções de pesquisa o sacerdote da casa se prontificou a me ajudar no que fosse necessário para o desenvolvimento deste trabalho, porém, em relação ao sangue, ao sacrifício, ele revelou que na umbanda não se praticavam os ritos sacrificiais: “*Aqui a gente não sacrifica, não. Só o povo do candomblé é que ainda faz sacrifício.*”

Na teologia umbandista, por influência direta do kardecismo, “[...] a crença no desenvolvimento ou progresso indefinido do universo e dos espíritos [encarnados ou desencarnados] que o habitam” (MOTTA, 1991, p. 42) – mito fundante da cosmovisão ocidental hegemônica –, se faz notar nesta fala de Pai Júlio, quando ele utiliza o advérbio “ainda” para indicar a presença de ritos sacrificiais apenas no candomblé. Em outras palavras, é como se o sacerdote afirmasse que os adeptos do candomblé fazem sacrifícios porque não atingiram grau de espiritualidade suficiente para reconhecer que tal prática não condiz com o desenvolvimento de um espírito iluminado, aspirado por praticantes da umbanda e do espiritismo.<sup>4</sup>

Conforme Motta (1991, 2006), dentro dos preceitos kardecistas e umbandistas, ocorre o processo de “racionalização (no sentido weberiano do termo) dos cultos afro-brasileiros” (MOTTA 1991, p. 42), no qual há uma valorização da doutrinação, ou seja, a valorização da palavra em detrimento do rito, implicando, assim, numa “religião *supra-sacrificial*,

---

4 Para um melhor entendimento acerca da noção de evolução espiritual na umbanda, ver Ortiz (1991).



na qual os sacrifícios não são praticados, por serem considerados como forma de culto inferior ou indesejável.”

O sacrifício, para a umbanda, é associado a formas primitivas de religiosidade, o que, na prática, não impede a seus membros de aderirem concomitantemente ao candomblé, assumindo dupla pertença religiosa. Um adepto do mesmo centro de umbanda de Pai Júlio se iniciou em um candomblé de nação jeje-mahi e relatou: “*mamãe Iansã estava me maltratando muito, estava era com saudade do sangue!*” O filho de santo em questão era iniciado no candomblé, se afastou do terreiro, aproximando-se da umbanda e após as punições do seu orixá de cabeça, acometendo-o de violentas possessões, regressou ao candomblé, dedicando-se a partir de então aos dois cultos de matriz africana, dentre os quais o candomblé iria nutrir a necessidade de sangue do seu orixá.

Ao passo que a umbanda tende a banir as práticas sacrificiais de seus rituais, em contrapartida, pode-se afirmar que o candomblé elege a presença do sangue animal, enquanto fidelidade às raízes africanas, legitimando a autenticidade de seus cultos na percepção de seus adeptos. “Nós fazemos sacrifícios por que assim nos foi ensinado, de geração em geração, de pai para filho, desde nossos ancestrais trazidos à força da África” declarou uma ialorixá presente nas discussões do fórum temático, *Tradições Afro-religiosas nas Américas e Dimensões da Sustentabilidade* durante o XV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário, realizado em outubro de 2008 na cidade do Recife.<sup>5</sup> Desta forma, o sangue sacrificial se associa à originalidade, à pureza do culto aos orixás, remetendo os praticantes do candomblé à Mãe África, onde um dia, em tempos remotos, viveram suas divindades.

Corrêa (2006) ao descrever a Linha-Cruzada, variedade de culto afro-río-grandense que mescla elementos do Batuque (um equivalente gaúcho do candomblé baiano) e elementos da umbanda, declara que:

A modalidade ritual é chamada ‘cruzada’ porque seus integrantes, especialmente os que começam na Umbanda, ‘cruzam-se’ no Batuque, isto é: ou fazem a iniciação ou *colocam um pouco de sangue de animais sacrificados na testa, o que corresponde, já, a certo grau de vinculação com este [...]*. O Batuque, como recurso místico, é visto como mais ‘forte’ do que a Umbanda na concepção êmica. Um templo de Linha-cruzada, assim, consegue valer-se simultaneamente da força mística do Batuque, mas associada ao baixo custo de manutenção da

---

5 O fórum temático foi coordenado pelo prof. Ruy do Carmo Póvoas e prof<sup>ª</sup> Marialda Jovita Silveira.

Umbanda. ‘Trabalhar com as duas linhas’, conforme a expressão êmica é visto como vantajoso pelos próprios participantes da religião. (CORRÊA, 2006, p. 61-62, grifo nosso)

Sendo assim, a partir do exemplo rio-grandense, além de representar para o povo de santo a proximidade da origem africana, implicando em autenticidade e pureza do culto, o sangue, obtido por meio dos rituais sacrificiais, também pode ser associado ao grau de poder místico transmitido por meio deste líquido sagrado, pertencente à religião dos orixás.

Assim como Corrêa (2006), o antropólogo Renato Ortiz (1991), toca no que concerne às vantagens econômicas da umbanda sobre o candomblé. O segundo autor afirma: “o problema das despesas encontra, pois, na religião umbandista uma solução original; um primeiro resultado é a ausência de sacrifício de animais, uma vez que estes tendem a ser abolidos.” (ORTIZ, 1991, p. 154) Vantagens estas não compensadas para os adeptos do candomblé, que acreditam na maior eficácia simbólica de sua crença e – conforme revelou uma filha do Ilê Obá Aganjú Okoloyá se referindo ao culto da Jurema, porém também sendo válido para as práticas umbandistas – no perigo de “se meter com este negócio de *egun*”,<sup>6</sup> mesmo tendo consciência dos altos gastos voltados para o bem estar próprio e principalmente dos orixás. Deste modo, o sangue sacrificial se torna um possível símbolo demarcador da identidade religiosa, visto que, sua predominância ritual e importância simbólica se dão, primordialmente, no candomblé, como afirma Motta (2006, p. 22):

O culto aos orixás faz-se essencialmente através do sacrifício de animais [e aqui acréscimo da efusão de sangue], que é a obrigação por excelência do Xangô, como no Candomblé. Trata-se de religião plenamente sacrificial. E isto, tanto em contraste com outros cultos de influência africana na mesma área, como até mesmo em comparação com outras religiões existentes no mundo inteiro.

---

6 Os *eguns* são os espíritos dos mortos, cujo contato é revestido de muita cautela e temor, e quando ocorre em contexto não ritualístico tende a ser desastroso, acarretando desgaste de axé e infortúnios, sendo inclusive o motivo do uso, em determinadas obrigações, de um amuleto denominado de *contra-egun*, confeccionado pelos filhos de santo da casa em palha da costa, o *mariwo*.

## Sangue, discriminação e intolerância religiosa

Destarte, o sacrifício animal (e o sangue oriundo dele) frequentemente realizado nos terreiros de candomblé é também alvo de críticas e discriminações por parte do catolicismo e outras formas de religiosidades cristãs. Em especial a neopentecostal, cujo principal representante neste contexto é a Igreja Universal do Reino de Deus, a qual professa abertamente um verdadeiro combate ao “demoníaco” universo afro-religioso. (ORO, 1997) A antropóloga Janecléia Rogério (2006, p. 149) afirma no que concerne à intolerância religiosa que “[...] as acusações de satanismo, ou de culto ao diabo, entre outros, que são lançadas sobre a religiosidade afro-brasileira baseiam-se em alusões genéricas a essa característica sacrificial.”

De acordo com a mitologia cristã, Jesus fora enviado ao mundo dos homens para ser sacrificado, substituindo, a partir de então, toda e qualquer prática de sacrifício animal. Desta forma, aqueles que “contrariam as leis de Deus” lançando mão da imolação de animais, são vistos enquanto pecadores e adoradores das forças do Mal. “*Um dia, eles [os neopentecostais] ficaram aqui na frente de casa, não deixaram ninguém passar, até pedra jogaram*”, relatou Pai Sílvio do Ilê Oyá Togun Maxe, terreiro da nação jeje-mahi,<sup>7</sup> na época localizado no bairro da Mirueira, no município de Paulista (Região Metropolitana do Recife). O sangue derramado em honra aos orixás é visto como pecaminoso e impuro perante a comunidade cristã, valores estes completamente opostos ao fundamento religioso do candomblé.

Ainda no que diz respeito ao repúdio à prática sacrificial, devido ao candomblé estar inserido numa sociedade mais ampla de valores excludentes, o sangue torna-se alvo de críticas que relacionam seu uso religioso a uma cosmovisão primitiva, arcaica, pré-lógica. Com o que chamo

---

7 Segundo nota de rodapé da antropóloga Luciana Gama, conforme esclarecimento de Pai Sílvio concedido a ela, “quando se fala na tradição *jeje-mahi* há união das nações *jeje* e *nagô* na casa de culto, entretanto, a primeira que exerce maior influência. Enquanto que na tradição *jejebá* a influência maior é a *nagô*.” (GAMA, 2007, p. 23, grifos da autora)

de processo de biologização do sangue,<sup>8</sup> a estética sacrificial – entendo por estética “[...] tudo aquilo que constitui a dimensão propriamente sensível de nossa experiência, o modo subjetivo como nos vinculamos ao mundo, com todas as tonalidades afetivas, ideativas, valorativas, passando pela chancela da imaginação criadora” (BARRETO, 2008, p. 17) – entra em choque com a estética hegemônica de sociedades industrializadas (sociedade das técnicas e do consumo) nas quais o contato indulgente com o sangue se dá em ambientes laboratoriais e hospitalares.

O sangue é sujo, é feio, é fétido para os valores ocidentais, e por essa razão, por não entender e/ou aceitar que a estética é subjetiva,<sup>9</sup> variando individualmente e de acordo com a cosmovisão de cada grupo cultural, é que não se respeita práticas sacrificiais, possessões, uso de torsos,<sup>10</sup> de guias.

Conforme o filósofo Marco Heleno Barreto (2008, p. 21), a relação essencial do ser humano com o mundo é fomentada pela imaginação, que por sua vez é de natureza eminentemente estética, portanto “[...] se a dimensão estética ou estetizante da vida é consubstancial ao ser humano, por representar uma função própria da imaginação e uma

---

8 Como pondero em minha dissertação, com a disseminação do racionalismo cartesiano – precorrendo a separação entre magia/religião e ciência –, aparentemente o sangue veio assumindo apenas seu caráter biológico, se despreendendo de seus significados místicos. Esta visão é corroborada por Umberto Eco (1995, tradução nossa): “Sangue é importante. Mas, atualmente, ele é analisado apenas em laboratórios, e não temos a relação direta com o nosso sangue. [...] Em outros séculos, o sangue fazia parte do cotidiano das pessoas, sabendo o seu aroma, sua viscosidade”. De certa forma, a biomedicina promoveu relativa monopolização sobre o “Suco da Vida” e o advento de doenças transmitidas através do sangue (AIDS, hepatites...) colaborou com o processo que chamo de biologização do sangue em algumas sociedades contemporâneas industrializadas, no qual a ciência moderna, utopicamente, buscou retirar o simbolismo mágico-religioso do sangue, reduzindo-o a sua dimensão orgânica. Contudo, mesmo com sua aparente biologização, este líquido permeia universos místicos, seja sob forma metafórica – sangue de Cristo, dos mártires católicos, sangue azul aristocrático –, seja sob a forma concreta – presente no candomblé através do sacrifício animal, interditos menstruais. E, inclusive no âmbito científico, o sangue carrega significações imaginárias quando, por exemplo, associado ao processo saúde-doença.

9 De acordo com a abordagem kantiana, a estética estaria atrelada ao belo, que, por sua vez, se aplica àquilo que nos incita a uma sensação agradável. (SUASSUNA, 2008)

10 Tecido disposto na cabeça com o intuito de proteger o ori. Geralmente usados em dias de festa (nos toques), nas obrigações, assim como nas apresentações dos grupos de afoxé e em encontros político-religiosos da comunidade afro-brasileira. No Ilê Obá Aganjú Okoloyá, seu uso é exclusivo das mulheres, sendo a indumentária masculina uma espécie de gorro ou uma boina branca. Segundo a iaô desta mesma casa, Ana Benedita, nos toques a filha de santo deve cobrir a cabeça com torsos da cor dos orixás que a regem e/ou com o torso branco, de uso livre para todas as adeptas, independente das divindades pessoais, pois a cor representa o pai mítico de todos os humanos, Pai da Criação, Oxalá. De acordo com o regimento interno deste terreiro, distribuído entre seus filhos, mulheres no período de sangramento não devem usar torso.

necessidade humana vital, então sufocá-la ou impedi-la representa um atentado à integridade do homem”, sendo talvez este o propósito da intolerância religiosa por parte dos neopentecostais e outros representantes da fé cristã para com as práticas do candomblé, em busca quem sabe de uma fatia do mercado religioso.

## Sangue e resistência

Nesta perspectiva pode-se, então, entender o sangue enquanto sinônimo de resistência do povo de santo. No documentário *Iroco, a árvore sagrada*, a iakekerê do Ilê Obá Aganjú Okoloyá, Maria Helena Sampaio, referindo-se à perseguição sofrida no século passado pela comunidade afro-religiosa e que ainda persiste nos dias atuais, declara: “*Eles podem ter aprisionado tudo da gente menos a fé. A fé, ninguém prende a fé do ser humano. Então o que fez manter a nossa resistência é a fé nos orixás e até hoje a gente mantém.*”

Portanto, mesmo com toda a retaliação contra os cultos aos orixás, seus rituais e mitologia foram mantidos e transmitidos (a princípio às escondidas), persistindo nos dias contemporâneos com toda a complexidade e riqueza de suas crenças e ritos nos quais se faz presente o sangue, como corrobora Raul Lody (1998, p. 92), “[...] é por meio do alimento, sangue, fonte de vida, símbolo da força renovadora elementar às funções dinâmicas da divindade, que a celebração [e aqui acrescento a construção e a revigoração] da fé ocorre.”

O candomblé, ainda em meio a discriminações e preconceitos, continua sofrendo com a intolerância religiosa por parte da sociedade abrangente, inclusive no âmbito político, como relata o antropólogo Ari Pedro Oro (2006), em seu artigo *The sacrifice of animals in afro-brazilian religions: analysis of a recent controversy in the brazilian State of Rio Grande do Sul*, no qual analisa a polêmica gerada a partir da aprovação de um código de proteção de animais, o qual poderia pôr em risco a prática sacrificial nos terreiros.

Segundo o antropólogo, foi a segunda cláusula do quarto capítulo da lei estadual de número 11.915 que causaria interpretação ambígua, podendo dar brechas ao preconceito e combate às práticas sacrificiais. Conforme o artigo de Oro (2006, p. 2), a lei proíbe a ofensa e ataques físicos a animais, assim como submetê-los a qualquer situação de maus

tratos. E ainda, somente autoriza o abate de animais para o consumo. Entretanto, baseado na Constituição Federal, o autor relata que uma nova lei foi formulada, proposta por um representante do Partido dos Trabalhadores (PT), Edson Portilho, cujo desígnio é assegurar o livre exercício de cultos e liturgias das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul. Oro (2006, p. 2) relata:

Justificando o projeto de lei, este parlamentar [Edson Portilho] citou o Artigo 5, Parágrafo VI, da Constituição Federal que assegura liberdade de consciência e crença e livre prática de cultos religiosos, como também o Artigo 208 do Código Penal, que considera isto um crime contra o sentimento religioso ‘impedir ou perturbar cerimônias de culto religiosas ou práticas. (ORO, 2006, p. 2, tradução nossa)<sup>11</sup>

A maioria dos membros da Assembleia Estadual aprovou os projetos de lei e o então governador do Estado, Germano Rigotto, acatou ambos, tanto o Código de Proteção Animal, quanto a lei elaborada por Edson Portilho. Contudo, no último caso, a lei foi sancionada com uma cláusula proibindo a imolação de espécies em extinção e de animais selvagens, assim como a prática sacrificial envolvendo crueldade nos cultos de matriz africana.

Crueldade esta que por mim nunca fora presenciada nos ritos afro-religiosos. Além do preconceito para com o candomblé, por ser uma religião de maioria negra e economicamente desfavorecida, é também por fazer uso de rituais sacrificiais que o povo de santo é alvo de críticas por parte da sociedade envolvente, que associa o sacrifício animal à sujeira, a maus tratos aos animais e a um culto de “forças malignas”. Tais críticas não valorizam o sentido etimológico da palavra sacrifício, que quer dizer sacro ofício, trabalho sagrado. E ainda, não consideram que a carne, comprada em açougues e supermercados e consumida diariamente, é oriunda de animais abatidos em série, em verdadeiros matadouros. E no que concerne ao consumo, os animais sacrificados ritualmente nos terreiros são alimentos não apenas dos orixás, mas também são repartidos e ingeridos pelos adeptos do candomblé.

---

11 In justifying the bill, this parliamentarian [Edson Portilho] quoted the Article 5, Paragraph VI, of the Federal Constitution, which assures freedom of conscience and belief and free practice of religious cults, as well as Article 208 of the Penal Code, which considers it a crime against religious sentiment “to impede or perturb religious cult ceremonies or practices.

Entretanto, de acordo com Oro (2006), a aprovação da lei que garante a prática sacrificial pelo “povo de santo” dividiu opiniões da sociedade gaúcha, as quais foram expressas em um *site* de um jornal local acerca da referida lei. Segue adiante um trecho do artigo, no qual o autor resume os argumentos utilizados pelos leitores (internautas) que desaprovaram a atitude do governo:

Como argumentos utilizados, algumas pessoas reproduzem uma representação das religiões afro-brasileiras como crenças arcaicas, primitivos que ‘ainda’ praticam sacrifício animal. Outros evocam a imagem do Rio Grande do Sul, como um altamente alfabetizado, politizado, ‘desenvolvido’ Estado, no qual não haveria mais espaço para tais religiões e, muito menos, para apoio legal a práticas religiosas ‘bárbaras’ – o sacrifício animal. A aprovação judicial é analisada como prova do fracasso de justiça no país. Porém, reforça outro estereótipo presente em parte da sociedade no Rio Grande do Sul e do Brasil. Finalmente, perigoso, uma vez que legalmente sancionou o sacrifício animal, tal sanção poderia abrir indiretamente ou poderia reforçar a possibilidade de sacrifício de crianças. (ORO, 2006, p. 6, tradução nossa)<sup>12</sup>

Algumas opiniões e argumentos utilizados por parte da sociedade gaúcha, ilustrados por meio deste fragmento do artigo de Oro (2006), também se fazem presentes no contexto do Recife, o que percebi através da minha vivência enquanto filha de santo. E ainda, foi assunto demasiadamente discutido durante o já referido fórum temático *Tradições Afro-religiosas nas Américas e Dimensões da Sustentabilidade* realizado durante o XV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário, que contou com a presença de algumas ialorixás e filhos de santo e estudiosos dos cultos de matriz africana do Recife e região metropolitana, pesquisadores das religiões afro-brasileiras de outros estados do país (Alagoas, Bahia, Maranhão, Santa Catarina, Sergipe) e com a coordenação do babalorixá baiano e professor Ruy do Carmo Póvoas, o que demonstrou ser uma realidade recorrente em muitos estados brasileiros, corroborando com a possível associação do sangue enquanto símbolo de identidade religiosa e resistência.

---

12 As for the arguments used, some people reproduce a representation of the Afro-Brazilian religions as archaic beliefs, primitive ones, which “still” practice animal sacrifice. Others evoked the image of Rio Grande do Sul, as a highly literate, politicized, “developed” State, where there would be no more room for such religions and much less, for legal support for “barbarian” religious practices – the sacrifice of animal. The judicial approval is analyzed as proof of the failure of justice in the country. However it reinforces another stereotype present in part of the society in Rio Grande do Sul and Brazil. Finally, dangerous, for once it has legally sanctioned animal sacrifice, such a sanction could indirectly open or reinforce the possibility of child sacrifice.

Nesta ocasião, declarou uma das mães de santo presente: “*A natureza é tudo para a gente, sem ela não somos nada e o sangue faz parte dessa natureza*”, protestando contra a intolerância para com os ebós (despachos) tradicionalmente deixados nas encruzilhadas, alegando que não é sujeira, como se referem pessoas de fora do contexto religioso afro-brasileiro. “Sujeira são os plásticos deixados nas praias, matança são as queimadas na floresta amazônica”, complementou outra participante do fórum.

## **A redundância do sangue, um símbolo-chave do candomblé**

Para a biomedicina “[...] o sangue é a massa líquida contida num compartimento fechado, o aparelho circulatório, que a mantém em movimento regular e unidirecional, devido essencialmente às contrações rítmicas do coração.” (JUNQUEIRA; CARNEIRO, 1985: 235) Conforme os histologistas citados, sua importância para o organismo se dá por ser fundamentalmente meio de transporte. Carrega células de defesa, distribui pelo corpo oxigênio, gás carbônico, hormônios e nutrientes, permite a troca de mensagens químicas entre órgãos distantes, age na manutenção do equilíbrio térmico, acidobásico e osmótico e ainda “transporta escórias do metabolismo” (fazendo uso dos termos dos autores).

Entretanto, (re)interpreto-a, sob a ótica de como o sangue é apreendido no contexto do candomblé, da seguinte forma: para o candomblé, o sangue é a massa líquida, espargida em universos abertos e complementares, o mundo dos homens e o mundo dos deuses, que a mantém em movimentos multidirecionais, devido essencialmente aos vínculos estabelecidos entre os adeptos e os orixás. Conforme o povo de santo, sua importância se dá por ser fundamentalmente meio de transporte. Carrega em si o poder da cura e da fertilidade, distribui pelo corpo (individual e coletivo) o axé, energia vital, hormônio e nutriente da existência, permite a troca de mensagens entre mundos distantes (Aiê e Orun), age na manutenção do equilíbrio de tudo o que envolve o ser humano e, ainda, transporta para longe os infortúnios e as desventuras da vida cotidiana.



Por meio deste jogo com as – nem tão diferentes – noções acerca do sangue, ressalto a importância deste fluido orgânico para o candomblé. Visivelmente o sangue ocupa uma posição de destaque nesta religião. Como portador do axé, é através dele que o povo de santo faz a manutenção da energia vital individual e coletiva, incluindo neste coletivo os orixás. É também por utilizar o sangue de animais sacrificados que esta religião é incompreendida e discriminada. E ainda, fomenta interditos para mulheres sob a forma de sangue menstrual, por se tratar de meio de desgaste de axé, apesar de ainda ser associado ao poder de gerar filhos. Estes são alguns dos motivos, adicionados a tantos outros vistos no decorrer do presente trabalho, assim como de minha dissertação de mestrado, que me levaram a eleger o sangue como um símbolo central, um símbolo-chave do candomblé.

Para um melhor esclarecimento do instrumental analítico metodológico utilizado para esta escolha, lanço mão da noção de *key symbols* (símbolos-chave), proposta pela antropóloga Sherry Ortner (1979), assim como da mitocrítica, que junto a outras ferramentas analíticas, constituem os métodos aplicados ao estudo do imaginário. (DURAND, 1983; PITTA, 2005, 2004)

No seu trabalho, Ortner (1979) nos apresenta uma possível abordagem metodológica empregada para estabelecer determinado símbolo como sendo central ou chave de uma cultura. Segundo a autora, o investigador por meio da observação, seleciona um objeto que possa parecer culturalmente importante e o analisa por meio de seus significados.

Desta forma, Ortner (1979, p. 93-94) sugere cinco indicadores, dos quais mais de um deles será preenchido apontando um símbolo-chave:

1. Os nativos nos dizem que X é culturalmente importante.
2. Os nativos se mostram incitados positiva ou negativamente por X, mais do que indiferentes.
3. X aparece em vários contextos diferentes. Tais contextos podem ser comportamentais ou sistemáticos: X aparece em vários e diferentes tipos de ação, situação ou conversa, ou X aparece em vários domínios simbólicos diferentes (mito, ritual, arte, retórica formal, etc.).
4. Existe uma grande elaboração cultural em torno de X, por exemplo, elaboração de vocabulário, ou elaboração de detalhes da natureza de X, comparado com algum fenômeno similar na cultura.

5. Existem grandes restrições culturais acerca de X, em termo de regras ou de severidade de sanções em relação a seu mau uso.

Fazendo uma correlação de cada indicador com os dados coletados durante o trabalho de campo, reforçados pela bibliografia acerca das religiões afro-brasileiras, pude perceber que o sangue se encaixava na noção de símbolo-chave, podendo então ser considerado como tal no candomblé.

É importante salientar que a autora nos alerta que não existe um único símbolo-chave para cada cultura, visto que, segundo a antropóloga, a cultura é produto da interação de várias orientações básicas, que por sua vez são expressas no sistema simbólico público, “única fonte da qual os próprios nativos descobrem, redescobrem e transformam sua própria cultura, geração a geração.” (ORTNER, 1979, p. 94)

Ortner (1979, p. 98, tradução nossa) ainda classifica os símbolos-chave em dois tipos, sintetizadores (*summarizing*) e elaboradores (*elaborating*),<sup>13</sup> cujo esquema original ela brevemente resume:

Símbolos sintetizadores são principalmente objetos de atenção e respeito cultural; eles sintetizam ou ‘colapsam’ (*collapse*) experiências complexas, e relacionam o correspondente à base do sistema como um todo. Está incluída aí a maioria dos símbolos sagrados no sentido tradicional. Por outro lado, símbolos elaboradores são aqueles que contribuem para a ordenação da experiência. Entre esses estão os símbolos que ordenam experiências conceituais, ou seja, que oferecem ‘orientações’ culturais, e aqueles símbolos que ordenam a ação, isto é, que oferecem ‘estratégias’ culturais.<sup>14</sup>

Entretanto, visto que os símbolos são a expressão do imaginário, e que este, entre outras ideias, são todas as imagens que compõem o capital pensado do *homo sapiens* (DURAND, 2002), acredito ser arriscada a distinção proposta por Ortner (1979) – entre símbolos sintetizadores e símbolos elaboradores –, classificando os símbolos-chave de acordo com o que eles incitam no ser humano. O antropólogo Gilbert Durand alerta para a dificuldade de se tentar classificar os símbolos em

13 Utilizo os termos “sintetizadores” e “elaboradores” traduzidos pela antropóloga Roberta Campos (2008).

14 Summarizing symbols are primarily objects of attention and cultural respect; they synthesize or “collapse” complex experience, and relate the respondent to the grounds of the system as a whole. They include most importantly sacred symbols in the traditional sense. Elaborating symbols, on the other hand, are symbols valued for their contribution to the ordering or “sorting out” of experience. Within this are symbols valued primarily for the ordering of conceptual experience, i.e., for providing cultural “orientations”, and those valued primarily for the ordering of action, i.e., for providing cultural “strategies”.

categorias motivantes distintas, devido à não linearidade e ao semantismo das imagens. Para o autor d'*As Estruturas Antropológicas do Imaginário*:

Todas essas classificações parecem-nos pecar por um positivismo objetivo que tenta motivar os símbolos unicamente com a ajuda de dados extrínsecos à consciência imaginante e estão, no fundo, obcecadas por uma explicação utensiliária da semântica imaginária. Fenômenos astrais e meteorológicos, elementos de uma física grosseira de primeira instância, funções sociais, instituições de etnias diferentes, fases históricas e pressões da história, todas essas explicações que, a rigor, podem legitimar esta ou aquela adaptação do comportamento, da percepção e das técnicas, não dão conta dessa potência fundamental dos símbolos que é a de ligarem, para lá das contradições naturais, os elementos inconciliáveis, as compartimentações sociais e as segregações dos períodos da história. (DURAND, 2002, p. 38)

Por sua polivalência e por ser parte de uma dimensão cultural comum, todo e qualquer símbolo, de toda e qualquer cultura, orienta toda e qualquer experiência. Como corrobora Barreto (2008, p. 35), “[...] a imaginação é a faculdade espiritual *humana* primeva, raiz de todos os fenômenos distintivamente humanos – da linguagem, da arte, da religião, da razão.” Portanto, as imagens e, assim sendo, os símbolos que são sua expressão, nos fazem pensar, agir, sentir, expressar, imaginar, criar.

Desta forma, o sangue pode ser entendido enquanto um símbolo-chave para o candomblé sem a preocupação em classificá-lo, conforme Ortner (1979), em elaboradores ou sintetizadores, inclusive porque este líquido orgânico abarcaria ambas as categorias, sintetizando em si o fundamento religioso do candomblé como um todo e também oferecendo estratégias culturais, como de identidade e resistência, para os adeptos do culto aos orixás. O sangue, símbolo de energia vital e vínculo social, de alimento, de renascimento, de fertilidade e vida, de saúde e de doença, de perigo, de intolerância religiosa e discriminação, de proximidade à África.

Todavia, é válida a sistematização da autora, que aqui faço uso, acerca dos símbolos-chave e seus indicadores, o que se aproxima da noção de redundâncias, proposta por Gilbert Durand, “que remetem aos mitos diretores em ação” (PITTA, 2005, p. 38) dos grupos socioculturais a serem analisados, neste caso o candomblé e seus adeptos, caracterizando a mitocrítica, a qual acrescida à mitanálise, “que vai situar os resultados

da mitocrítica em um contexto sociocultural definido” constituem, junto a outras técnicas metodológicas, os Métodos do Imaginário.

Com efeito, ao perceber, vivenciar e analisar a recorrência do sangue em diversas conversas e contextos no universo do candomblé, associados ao preenchimento dos indicadores propostos por Ortner (1979), optei por eleger o sangue enquanto um símbolo-chave, central no que concerne às práticas e cosmovisão do culto aos orixás, o que não esgota a possibilidade da existência de outros elementos simbólicos de igual importância, principalmente quando se trata de um universo no qual tudo e todos, humanos e não humanos, estão interligados.

## Considerações finais

Para o candomblé, o sangue é fonte da energia vital, presente em tudo e em todos que fazem parte da natureza. Energia sagrada, porém instável, que carece de manutenção e revigoramento, adquiridos através de todas as atividades que aproximem seus adeptos dos ancestrais míticos, os orixás. E dentre estas atividades é no sacro ofício das imolações animais, que se obtém a principal fonte do axé, o sangue animal.

Entretanto, na concepção do povo de santo, o sangue apresenta-se sob diferentes formas: o sangue mineral, representado pela água, e o sangue vegetal, que consiste em um triturado das folhas sagradas, o amassi. Todavia, é o sangue animal que expressa maior poder e eficácia simbólica, para o candomblé: o sangue que alimenta as divindades, os filhos e filhas de santo, os objetos e espaço sagrados. O sangue que sela o compromisso com os orixás e com a família de santo da qual se faz parte. O sangue “das regras” que tem o poder de gerar os descendentes, mas que também desprende o axé, traçando os caminhos das mulheres no terreiro. O sangue que simboliza morte e renascimento de um novo filho, o iaô, feito para servir como veículo dos habitantes do Orun, em visita ao Aiê, o mundo dos homens. O sangue verde das folhas, o sangue branco das águas.

O sangue que carrega em si o poder e o perigo do sagrado. O sangue do infortúnio, das desventuras, das mazelas, do castigo da destruição acarretado pelo seu mau uso. O sangue que banha os orixás, para abrandar sua fúria, para suplicar a benevolência de seu perdão. O sangue que traz a doença, mas que também traz a cura. O sangue que possui força e que proporciona o equilíbrio do ser humano e de tudo aquilo que o envolve. O sangue que traz a paz, a saúde, o emprego, o sexo, o amor.

O sangue demarcador da diferença das diversas religiosidades afro-brasileiras. O sangue cujo contato gradual é parte constituinte da construção da identidade religiosa do candomblé, que liga seus filhos à Mãe África. O sangue abdicado pela umbanda e rechaçado pelos cristãos. O sangue da resistência ao estigma, à discriminação e aos paradigmas excludentes. O sangue, símbolo-chave que faz pulsar uma religião.

E nesta teia de significados, muitas vezes paradoxais, eis que chego ao arremate destes escritos, tendo consciência que um estudo como este, devido à importância do tema, seja para o povo de santo, seja para a academia, não se esgota neste trabalho. Recorro à Teoria Antropológica do Imaginário proposta por Gilbert Durand (2002), que nos conscientiza de que esta produção de saber, dito científico ou acadêmico, é produto de uma das possíveis interpretações da realidade, na qual a subjetividade se faz presente, visto que o real é fruto do imbricamento da razão e da imaginação humana.

E no que se refere ao sangue, também é necessário apontar que, para o candomblé, ele se sobressai; todavia é de suma importância esclarecer que não devemos compreendê-lo enquanto único elemento de grande valor para o povo de santo. No culto aos orixás, tudo e todos, humanos e não humanos, exercem papel fundamental enquanto fios de uma dinâmica teia de significados. Fios estes indissociáveis.

Para o candomblé, Kosi Ejé Kosi Orixá (sem sangue não tem orixá), Kosi Ewe Kosi Orixá (sem folha não tem orixá). Sem dança, sem castigo, sem comida, sem incorporação, sem toadas, sem sacerdotes, sem axé, sem antepassados, sem a árvore sagrada, sem abiãs, sem dinheiro, sem iaôs, sem resguardos, sem família de santo, sem obrigações, sem ogãs, sem memória, sem ilus, sem Natureza, sem fé, sem búzios, sem África, sem festa, sem contas, sem torsos, sem saias rodadas, sem xirês... também não tem orixá.

## Referências

- BARRETO, M. H. *Imaginação simbólica: reflexões introdutórias*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- CAMPOS, R. B. C. Como Juazeiro do Norte se tornou a Terra da Mãe de Deus: penitência, ethos de Misericórdia e identidade do lugar. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 28, n.1, p. 146-172, jul., 2008.
- CARNEIRO, E. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- CASSIRER, E. *Antropologia filosófica: ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Mestre Jou, 1977.
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. (Org.) *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2007.
- CORRÊA, N. F. *O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-riograndense*. São Luís: Cultura & Arte, 2006.
- DANTAS, B. G. Pureza e poder no mundo dos candomblés. In: DANTAS, B. G.; MOURA, C. E. M. de (Org.). *Candomblé, desvendando identidades*. São Paulo: EMW, 1987.
- DURAND, G. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DURAND, G. *Mito e sociedade: a mitanálise e a sociologia das profundezas*. Lisboa: A Regra do Jogo, 1983.
- ECO, U. Prefácio. In: CAMPORESI, P. *Juice of life: the symbolic and magic significance of blood*. Nova Iorque: Continuum, 1995.
- GAMA, L. *Korin Orixá, Korin Alafía: voz e fala nos terreiros*. 2007. 109 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.
- GAMA, L. *Kosi Ejé Kosi Orixá: simbolismo e representações do sangue no candomblé*. 2009. 127 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, 2009.
- IROCO, a árvore sagrada. Direção e Produção: Clarice Hoffmann. Recife: Núcleo de Cultura Afro-Brasileira, Secretaria da Cultura, Prefeitura do Recife, 2006. (52 min.), color.
- JUNQUEIRA, L. C. U.; CARNEIRO, J. *Histologia básica*. 6. ed. Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 1985.

- LODY, R. *Santo também come*. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.
- MOTTA, R. M. C. Religiões afro-recifenses, ensaio de classificação. In: CAROSO, C.; BACELAR, J. (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. 2. ed. Rio de Janeiro, Pallas, 2006.
- MOTTA, R. M. C. *Edjé Balé: alguns aspectos do sacrifício no xangô pernambucano*. Tese de concurso para professor titular de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, 1991.
- ORO, A. P. The sacrifice of animals in afro-brazilian religions: analysis of a recent controversy in the brazilian state of Rio Grande do Sul. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 1, 2006.
- ORO, A. P. Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 10-36, nov., 1997.
- ORTIZ, R. *A morte branca do feiticeiro negro*. Brasília: Brasiliense, 1991.
- ORTNER, S. On key symbols. In: LESSA, W. A; VOGT, E. Z. (Org.). *Reader in comparative religion: an anthropological approach*. New York: Harper Collins, 1979.
- PRANDI, R. Referências sociais das religiões afro-brasileiras – sincretismo, branqueamento, africanização. In: CAROSO, C.; BACELAR, J. (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- PRANDI, R. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- PITTA, D. P. *Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2005.
- PITTA, D. P. Imaginário, cultura e comunicação: métodos do imaginário. *Labirinto*, Porto Velho, v. 4, n. 6, jan./dez., 2004.
- ROGÉRIO, J. P. 2006. O sacrifício de sangue: imagem da alteridade cultural nos cultos afro-brasileiros. *Revista Antropológicas*, Recife, v. 17, n. 2, p. 167-148, 2006.
- SUASSUNA, A. *Iniciação à estética*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.





# Gnawa, diáspora e identidade espaciocorporal: conexões com terreiros e corpos

Mohammed ElHajji

## O início

Sem sentimentalismo excessivo, posso dizer que este artigo me tocou particularmente. Toca-me porque mexe diretamente com a minha memória e dois panos de minha identidade. Dois panos que correspondem aos dois lados do Atlântico e recosturam a minha travessia pessoal. Ou seja, o meu percurso subjetivo, existencial e cultural.

Os gnawas, que gostaria de apresentar neste artigo, constituem um componente especial na minha identidade africana, berbere e marroquina. Mas o seu significado é mais valioso ainda na medida em que representa uma ponte simbólica e afetiva entre meu ponto de partida e meu atual destino. Por isso, quando comecei a estruturar esta minha apresentação, logo me lembrei do encontro emocionante que tive, na Casa de Muniz Sodré,<sup>1</sup> com o Mestre Didi.<sup>2</sup>

Sabendo que ia conhecer uma figura de grande importância na cultura e identidade afro-brasileira ou, simplesmente, brasileira, levei comigo alguns CDs de gnawa. Passamos horas ouvindo música gnawa. E a cada composição, o Mestre Didi reagia com manifesta satisfação, repetindo: “é igual à música da gente; igualzinha”. Mas quando queria saber dos instrumentos usados para produzir tais ritmos, ele ficava espantado de descobrir que os instrumentos eram outros. Porém, a música, a melodia, o ritmo, a batida, ou seja, o significado geral das músicas tocadas

1 Muniz Sodré é professor titular da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia e Obã (zelador do orixá) Xangô no Ilê Axê Opô Afonjá, abordado em Carvalho (2012).

2 Sobre Mestre Didi, consultar: Araújo (1988) e Santos (1997).

e cantadas era igual ou parecido com os ritmos produzidos do lado de cá e de lá do Atlântico.

Foi uma grande lição de filosofia e de antropologia para mim. Descobri o sentido verdadeiro e profundo da noção, termo e conceito de “instrumento”. Instrumento não é nem uma finalidade em si, nem o objeto central da ação à qual ele serve. Instrumento é o meio pelo qual se expressa um sentimento e/ou uma maneira de ver o mundo.

O instrumento é de extrema importância, porque sem ele não há expressão nenhuma, mas um instrumento em específico e em particular não é imprescindível para a totalidade do discurso social, cultural e político de um grupo determinado. Instrumento é que nem língua e outras formas de linguagem: se adapta, se reinventa, se reformula, se recria, se emenda para, no final das contas, o sujeito ampliar a sua presença no mundo, significar a sua condição sofrida e deixar a sua marca existencial.

Dentro do universo do candomblé, os instrumentos, basicamente atabaques e agogôs, possuem a função primordial de serem uma ferramenta de comunicação com os orixás e estimular o processo de transe, em cujos corpos de adeptos ocorrem as manifestações das divindades/orixás e, conforme os distintos toques, podem identificar a “nação” vinculada, estabelecendo as comunicações das práticas e de saberes africanos na diáspora negra no Brasil. (BÉHAGUE, 1984; BARROS, 1999)

É assim que se pode ter a mesma configuração cultural e identitária de matriz africana – com as suas modulações e especificidades espaciotemporais – dos dois lados do Atlântico e desde o norte até o extremo sul do continente americano. O ambiente interfere, o material disponível interfere, a religião imposta interfere, mas mesmo assim, continua se movendo na mesma esfera cognitiva de matriz africana. Não exatamente do mesmo modo ou de maneira fiel ao original, mas sim como se fossem variações sobre o mesmo tema.

Na verdade, são variações sobre o mesmo tema: o tema do exílio e diáspora. Variações que, aliás, refletem as combinações das origens étnicas africanas da população, as injunções locais e os ineditismos frutos do conjunto. Descendo desde a Louisiana até o Brasil (ou até Argentina), passando por Cuba e Haiti, reencontramos constantes e variáveis identitárias afro-americanas, afro-caribenhas ou, ainda, africanas e afro-americanas. Não apenas na música, mas também em outras

expressões identitárias, culturais, subjetivas e existenciais, como a culinária, a vestimenta, a dança e outras.

Especificamente, no Brasil, uma série de elementos socioculturais foram acionados para conceber e caracterizar uma identidade negra na diáspora brasileira ou afro-brasileira, ou melhor, consideramos identidades visto que o processo de deslocamento de populações africanas, na condição de escravos, fora ocorrida de natureza heterogênea por diversos grupos étnico-culturais. (QUERINO, 1995; VERGER, 2002)

## A presença

Mas o que isso tem a ver com o nosso tema, devem se perguntar? Tudo! O corpo é um instrumento – o instrumento pelo qual se enuncia, se formula e se transmite uma grande parte/a maior parte do legado cultural, existencial e subjetivo do grupo e, ainda mais, no caso dos grupos minoritários, subjogados e despojados de sua humanidade.

Pois, o que se busca nos casos extremos de opressão do homem por seu semelhante (como no contexto da escravatura, do holocausto ou do extermínio dos indígenas e aborígenes) é sempre a desumanização do outro; a prova de sua animalidade ou humanidade incompleta, insuficiente, imperfeita etc. A reflexão de Fanon (1967), Senghor (1958), Césaire (1978), Said (2003) e outros – negritude, orientalismo e pós-colonial em geral – é, de certo modo, sobre essa questão de despojamento do sujeito minoritário; sua exclusão da esfera da humanidade.

Aí que o corpo-instrumento ou instrumento-corpo surge e se insurge como último recurso, defesa ou barricada – tanto individual como coletiva contra o violo físico, violência simbólica e opressão externa; do colonizador, usurpador e/ou estuprador. Corpo subversivo, corpo amoral, corpo revoltado, corpo indomado, corpo sacrificado, corpo kamikaze, corpo que se autodetona no meio da multidão; o corpo é a arma dos sem-arma, a voz dos sem-voz e a mídia dos excluídos de hoje e sempre. O corpo é, sempre, um sintoma do lugar e do momento onde ele se manifesta e do modo que se manifesta.

Corpo individual/coletivo ou individualizado/coletivizado, neste sentido que o corpo físico é, justamente, uma interface entre o individual e o social, o interno e externo. Pois, antes de sua concretude biológica, o corpo é uma instância-sintoma do social e do coletivo. O corpo

individual é nada mais de que o reflexo do “estar-no-mundo” do grupo cultural ao qual pertence.

Do mesmo modo que o corpo (individual ou social) do grupo diaspórico é a continuidade do corpo cultural e social de origem. O corpo-gospel, corpo-santeria, corpo-vodu, corpo-candomblé e corpo-gnawa são continuidade/perenidade do mesmo corpo original africano. Ainda que esse mesmo corpo africano não seja heterogêneo ou monolítico; ou que nem se autodenomina como tal, conforme nos lembra Appiah (1997) e outros. Na verdade, este corpo africano só se manifesta como tal em oposição e em contraste para com o corpo majoritário e opressor; procedendo a uma síntese da ideia e autoideia da africanidade – tanto na falta como no excesso.

Faz-se, portanto, necessário sublinhar que nesta continuidade não há nada de racial ou biológico. Não existe um corpo biologicamente africano, europeu ou asiático. O único corpo biológico que existe é o corpo humano; corpo universal em todo que a espécie lhe outorgou nesses milhões de anos de evolução e hominização. Aliás, se não fosse esse corpo da espécie, não seria possível a sobrevivência e adaptação humana que conhecemos nos quatro cantos do planeta.

Existem, porém, atitudes, posturas e formas corporais próprias e específicas a cada grupo humano – do mesmo modo que existem aparências físicas e traços genéticos hereditários características a determinados grupos. Sim, o humano é o mesmo na sua diversidade. Aliás, o próprio deste humano é a sua diversidade. Ou seja, no caso do humano, universalidade e especificidade são dois termos da mesma equação da espécie.

Mas, então, como que uma corporeidade étnica determinada (a africana, por exemplo) pode se perpetuar no tempo e no espaço? Como que as mulheres negras norte-americanas, baianas e nigerianas podem ter algo em comum? Um das pistas de respostas, de fato, não é de ordem biológica ou racial, mas sim cultural, social e semiótica. Está tanto na ideia de *habitus* de Bourdieu (1989) e de semiosfera de Lotman (1996) como de subjetividade de Guattari (1992).

Se há continuidade nas atitudes e posturas corporais do grupo, não é por motivos raciais ou biológicos, mas sim por razões comportamentais e de transmissão intergeracional (o *habitus*), por aquilo que se pode definir como código semiótico de uma cultura determinada (próprio à semiosfera) e pelo princípio de produção de subjetividade coletiva.

A transmissão das atitudes e posturas corporais não enquanto frases completas e definitivas, mas sim enquanto combinação de elementos sintáticos disponíveis que compõem uma sentença (cultural e/ou identitária) possível.

É a dinâmica geralmente usada pelos grupos étnicos minoritários na sua elaboração de narrativas identitárias sintéticas. Quando não se consegue conquistar territórios reais ou existenciais, os grupos étnicos recorrem à estratégia de construção de instâncias sintéticas de enunciação e de subjetivação coletiva. A narrativa seletiva e qualitativa dessas instâncias permite a recomposição dos universos de subjetivação do grupo e a sua (re)cristalização enunciativa, através de um reordenamento corporal e espacial simbólico e/ou ritualístico.

Pois, conforme afirma Guattari (1992), cada grupo ou corpo social “veicula seu próprio sistema de modelização da subjetividade, quer dizer, uma cartografia feita de demarcações cognitivas, mas também míticas, rituais, sintomatológicas, a partir da qual ele se posiciona em relação aos seus afetos, suas angústias e tenta gerir suas inibições e suas pulsões”. Corporeidade e espacialidade étnicas, transe e outras ritualísticas espaciocorporais de matriz africana que podem ser observadas no terreiro, por exemplo, constituem uma boa ilustração desta tese.

Corpo-candomblé é a expressão máxima da preservação das práticas e dos saberes sacro africanos em terras brasileiras. Simbiose sujeito do orixá, orixá no sujeito. Para a maximização da atenção corporal, é primaz este corpo estar saudável, equilibrado, “fechado” (BARROS, 1999; TEIXEIRA, 1989) para propiciar o equilíbrio, o bem-estar e a transmissões de axé/energia vital e a manifestação plena da divindade no corpo religioso através de papéis sociais designados conforme variedade de variáveis gerando identidades individuais e grupais atribuídas pela vivência na comunidade.

O terreiro, de fato, é um universo metafórico onde se operou uma síntese, ao mesmo tempo, da cosmogonia do mundo natural-imaginário da África e de seus modos de ordenamento espaciocorporal. Assim, não há exagero em dizer que todo terreiro é uma porta aberta sobre a África; não a África real geográfica, mas sim uma África mítica, imaginária e sublimada. Uma África “*qualitativa* que se faz presente, condensada, reterritorializada”; já que, segundo Sodré (1988, p. 52), “pouco importa [...] a pequenez (quantitativa) do espaço topográfico do terreiro, pois ali se

organiza, por intensidades, a simbologia de um Cosmos” e “África mítica é (re)elaborada na flora, na fauna, nos elementos materiais, imagens e valores cristalizados, na síntese de ritos e cultos religiosos pelos diversos grupos aportados em solo brasileiro.” (MANDARINO et al., 2001, p. 66)

Todavia, ainda que o substrato espacial seja de absoluta relevância para a produção de instâncias étnicas de subjetivação, se pode haver casos de simples interiorização deste espaço, como o comprova o episódio do “Preto Velho” analisado por Gilberto Velho, em 1994. Ao relatar a cena da incorporação súbita da entidade africana por um transeunte numa avenida da zona sul do Rio, o antropólogo deixa clara a organização social em torno do espaço interiorizado pela pessoa possuída e o seu entorno corpo-espacial: fila para consultas, disciplina da multidão, assistência voluntária para realização de ritos de acompanhamento necessários na circunstância.

## A celebração

São esses mesmos princípios ritualísticos espaciocorporais que regem o culto gnawa e outras formas de espiritualidade diaspórica africana, tais como o candomblé, a santeria, o vodu etc. Não que a dinâmica espaciocorporal seja exclusiva à cultura africana – sendo toda ritualística religiosa, antes de tudo, uma ordenação espacial e corporal; mas, no caso específico dos grupos diaspóricos, arrancados de sua terra de origem e despojados de toda autonomia organizacional e de movimento, a corporeidade se transforma no próprio lugar de culto e de celebração; um templo modular e portátil.

Assim, a economia ritualística dos gnawa é bastante comparável com a prática do candomblé e outros ritos de matriz africana; neste sentido que se trata de investir o espaço de destino de elementos simbólicos que permitam a sua ressemantização, ressignificação e religação com a terra e cultura de origem. Não num sentido antropológico ou historiográfico, mas sim mítico-mitológico, a partir da imagem sintetizada, traduzida e reelaborada desta origem.

De modo bastante esquemático, se pode dizer que o princípio básico da prática litúrgica desta forma de marabutismo norte-africana reside na celebração da *lila* (noitada), cerimônia que abrange sacrifício animal, evocação das entidades sobrenaturais que regem a ordem material e

cosmogônica do universo, oferendas, música e danças rituais, e ostentação das cores, sabores, cheiros e ritmos que correspondem a cada uma dessas entidades.

A *lila* é animada por um *Maalem* (mestre) em companhia de seu conjunto de música e danças acrobáticas que chamam os fiéis ao transe e convidam as entidades a tomar posse de seus corpos; ao mesmo tempo que o *moqadam* (chefe espiritual) organiza o espaço de transe, a ordem das manifestações, as oferendas, o sacrifício, os comer e beberes, cenário geral da celebração, vestuário, cores, ornamentação, incenso e outros detalhes simbólicos de cuja função simbólica depende o sucesso da *lila*.

A *lila*, que pode ser organizada tanto na *zaouiya* (espaço sagrado próprio ao marabutismo) como em casas de particulares, tem uma finalidade ritualística, litúrgica e terapêutica. Uma ocasião de preces heterodoxas, de celebração do espírito dos ancestrais, de agradecimento da *baraka* (bênção) obtida, de pedido de realizações materiais e pessoais ou de cura de males psicológicos e somáticos. Sendo o transe e as danças extáticas o meio pelo qual as energias do corpo humano são reintegradas, reequilibradas e sintonizadas sobre o ritmo e as coordenadas da entidade sobrenatural que domina e guia aquele indivíduo-corpo.

O próprio ato de transe é chamado de *hadra* (presença) das entidades invocadas às quais se tenta agradar e declarar sua submissão e fidelidade, no afã de apaziguar seu eventual descontentamento e assegurar a sua aliança contra as vicissitudes da vida. Não há, na perspectiva gnawi, maniqueísmo ou separação entre Bem e Mal, mas sim técnicas ritualísticas para conquistar o apoio e o auxílio da entidade que domina o corpo físico e espiritual do indivíduo.

Mas, o mais interessante para o tema desta apresentação é que todo o rito é ordenado, organizado, codificado e traduzido em termos gestualísticos e corporais. O transe e as danças extáticas lembram, muitas vezes, movimentos ligados aos elementos naturais, superação de obstáculos, fugas, travessias etc. Uma dança, em particular, chama a atenção por ser quase uma mimética que representa o corpo capturado, acorrentado e imobilizado, e, em seguida, libertado numa frenética explosão de euforia. Movimento que remete tanto à libertação espiritual como do cativo e da escravidão.

Finalizando, podemos afirmar que a finalidade do transe e a ritualística que o acompanha é de reconectar o corpo diaspórico à sua cosmogonia original. Assim, o corpo diaspórico, uma vez reinserido numa gramática espacial e gestual que reproduz seus quadros simbólicos originais, elabora territórios existenciais que o recolocam no centro de seu universo próprio.

Em suma, nas explanações acima apontamos que este corpo diaspórico, nas suas possíveis expressões identitárias religiosas, conjuga a multiplicidade de valores, signos, símbolos, modulações nas tradições desencadeando a heterogeneidade e a complexidade étnica e cultural dos diversos grupos na diáspora em diversos continentes.

## Referências

- APPIAH, K. A. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARAÚJO, E. (Org.). *A mão afro-brasileira: significado da contribuição artística e histórica*. São Paulo: Tenenge, 1988.
- BARROS, J. F. P. de. *O banquete do rei-Olubajé: uma introdução à música afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Intercom/Uerj, 1999.
- BÉHAGUE, G. Patterns of Candomblé Music Performance: an Afro-Brazilian Religious Setting. In: BÉHAGUE, G. (Ed.). *Performance practice: ethnomusicological perspectives*. Westport: CT, 1984. p. 222-54.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Tradução Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.
- CARVALHO, C. O professor doutor e hoje Obá de Xangô. *Observatório da imprensa*, ed. 691, 24 abr., 2012. Disponível em: <[http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/\\_ed691\\_o\\_professor\\_doutor\\_e\\_hoje\\_oba\\_de\\_xango](http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/_ed691_o_professor_doutor_e_hoje_oba_de_xango)>. Acesso em: 26 mar. 2012.
- CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1978.
- FANON, F. *Black skin, white masks*. New York: Grove Press, 1967.
- GUATTARI, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- LOTMAN, Y. M. *La semiosfera*. Madrid: Cátedra, 1996.



MANDARINO, A. C. de S. et al. Mercado: uma imersão no universo sacro afro-brasileiro. *R. Eletr. de Com. Inf. Inov. Saúde*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 4, p. 64-69, dez., 2011.

QUERINO, M. *A raça africana e os seus costumes*. Salvador: Ed. Progresso, 1955.

SAID, E. M. *Reflexões sobre o exílio: outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANTOS, J. E. (Org.). *Ancestralidade Africana no Brasil, Mestre Didi: 80 anos*, Salvador: SECNEB, 1997. CD-ROM (Ancestralidade Africana no Brasil)

SENGHOR, L. S. L'esprit de la civilization ou les lois de la culture negro-africaine. *Présence Africaine*, Paris, n. 8/10, p. 51-65, jun./nov., 1956.

VELHO, G. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

VERGER, P. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. 4. ed. Salvador: Corrupio, 2002.



# Políticas identitárias, alianças de sangue e a gênese de práticas rituais: a novidade da umbanda em um contexto onde o candomblé é a tradição

Mônica Nunes

## Introdução

É clássica a frase de Geertz (1978, p. 32, grifo do autor) que afirma: “Os antropólogos não estudam as aldeias [...] eles estudam *nas* em aldeias.” Esta ênfase sublinha a importância de não cair na tentação de generalizações fáceis a partir de estudos etnográficos, ou de dar a impressão de, ao se estudar em um dado contexto cultural, estar-se, ao modo de Malinowski, aproximando-se do mesmo em sua totalidade. Tomadas essas precauções, não podemos negar que, morando em um local por um tempo longo e produzindo uma imersão profunda no mesmo, surgem oportunidades valiosas de observar fenômenos distintos que se desenvolvem em um mesmo contexto e de compará-los, usando para tanto de analisadores que emergem da própria observação etnográfica.

Assim o foi no período de um ano em que morei em Cachoeira (BA) para estudar como experiências psicóticas eram articuladas através do idioma do candomblé, ganhando sentido e gerando efeitos práticos. (NUNES, 1999) Entendo, como Crapanzano (1977), que “um idioma contém valores tradicionais, vetores interpretativos, modelos de associação, pressupostos ontológicos, orientações espaçotemporais e horizontes etimológicos”, embora nas elaborações pessoais e coletivas, ele sofra sínteses e apropriações singulares que, por sua vez, o modificam. Para analisar como se constituíam aspectos comuns do idioma do candomblé de Cachoeira, em sua forma concreta, coletivamente produzida

e contextualizada, achei necessário fazer um trabalho de compreensão dos candomblés dessa cidade, na sua organização social. Busquei identificar como eles se relacionavam entre si naquela cidade, como as pessoas transitavam entre os mesmos, seja como adeptos ou não, e de que modo os vários terreiros tendiam a produzir representações diferenciadas em relação aos diversos grupos de candomblé. Evidentemente esse mapeamento e análise não tinham o objetivo de encontrar um modelo homogêneo ou fixo de “candomblé”, atentando para o grande número de terreiros naquela cidade e para suas diferenças, mas nos ofereceu um entendimento das relações políticas estabelecidas entre os mesmos, de redes de aliança e de disputas produzidas a partir dos mesmos e de diferenças simbólicas fundamentais entre alguns deles, que se relacionavam entre si através das suas tensões.

Curiosamente, nessa permanência e grande trânsito por espaços diversos de cultos, tive a oportunidade de aproximar-me de uma casa que não se autodefinia como de candomblé, mas de umbanda, e que atraía um número bastante expressivo, não apenas de adeptos, mas de clientes para as suas sessões voltadas para a cura. Não era raro observar a presença de pessoas, geralmente não adeptos, que frequentavam tanto casas de candomblé quanto essa casa de umbanda. Devo enfatizar que a questão do tratamento à saúde era, se não o centro das práticas daquela casa, pelo menos o principal mote pelo qual as pessoas eram atraídas para seus rituais e, eventualmente, se tornavam adeptas. Nesse artigo, não vou descrever e analisar essas práticas de saúde, que são bastante ricas e complexas, mas darei ênfase às relações identitárias construídas entre essa casa de umbanda e o chamado candomblé tradicional de Cachoeira. Uso o singular nesse último caso, mesmo reconhecendo a diversidade intrínseca aos diversos terreiros de candomblé dessa cidade, apenas para evidenciar o que me parece um recurso identificatório construído pela própria casa de umbanda para se demarcar e legitimar um espaço político e social de diferença significativa, logo simbólica.

Vale dizer que essa casa de umbanda era muito nova, quando comparada às tradicionais casas de candomblé da cidade, e muito rica e ativa na aceitação da participação dos seus membros na inovação ritual, o que me dava o privilégio de observar “rituais em se fazendo”. Ou seja, eu tinha a oportunidade de presenciar a gênese de algumas incorporações de sequências gestuais, cantos, adornos corporais etc.

em um processo criativo que combinava invenção com incorporação de elementos de outros rituais associados, por vezes, a narrativas de fundamentação dos atos rituais.

Não é novidade que as casas de umbanda possuem produções originais, além da sua notória bricolagem de elementos de diversas religiões, em uma criação própria que lhe atribuiu o reconhecimento de ser uma religião genuinamente brasileira. No entanto, a etnografia de uma casa de umbanda em um contexto cultural de forte predominância de terreiros de candomblé nos permitiu a produção de uma hermenêutica dos seus elementos simbólicos e práticos em confrontação com uma teia de significados centrais produzidos pelos candomblés presentes naquela cidade, especialmente aqueles considerados tradicionais e dotados de grande capital simbólico. Esse texto se propõe a colocar em evidência essa análise interpretativa, destacando como os jogos identitários depreendidos da mesma são importantes no trânsito que será operado pelas pessoas da cidade na busca por filiação identitária como também nas suas necessidades de lidar com questões existenciais e sociais que se deslocam entre tradição e modernidade. Parte-se do pressuposto de que estudos sobre formação identitária contribuem para o nosso entendimento acerca de agenciamento social. (SOMERS, 1994, p. 605)

## **Jogos identitários na constituição de um grupo de umbanda**

Pode-se dizer, de início, que a construção identitária própria à umbanda de Seu Romeu<sup>1</sup> se caracteriza principalmente por um esforço de criar uma imagem em ruptura com o candomblé, seu principal

---

<sup>1</sup> Os nomes que utilizamos nesse texto são todos fictícios para preservar o anonimato das pessoas.

interlocutor no plano da religião. Seu Romeu define seu culto a partir da decomposição da palavra umbanda, que ele lê como: “um bando”<sup>2</sup>

O trabalho de campo dessa tese foi feito aos moldes de uma etnografia profunda, para a qual morei durante um ano na cidade de Cachoeira, em um bairro popular, ao lado de um terreiro de candomblé, mas transitei muito por todos os espaços da cidade, por múltiplos terreiros de candomblé, por um terreiro de umbanda, por muitas residências particulares e entrevistei, formalmente, 80 pessoas e, informalmente, não sei quantas pessoas. Ele afirma não ter jamais frequentado uma casa de umbanda em qualquer cidade do país; conta que todas as práticas rituais de sua casa são fruto de um aprendizado autodidata a partir da leitura de livros de umbanda, de espiritismo kardecista e de intuições pessoais. Conta que sempre foi católico e que começou sua trajetória em cultos afro-brasileiros há mais ou menos 10 anos, participando de sessões de caboclo para resolver problemas pessoais, o que ele conseguiu com sucesso. A razão do seu abandono do candomblé não é clara, mas o que hoje é evidente é que a forma como ele estabelece o caráter distintivo da umbanda é pela desvalorização do candomblé. Esse fato pôde ser observado principalmente nos encontros que ele organizava uma vez por mês com suas filhas de santo. Os argumentos principais que ele utilizava para desqualificar o candomblé eram os seguintes:

O candomblé é uma religião fixada no passado e que não tem capacidade de seguir a evolução histórica das coisas. O candomblé é apresentado como uma religião que possui práticas atrasadas, conservadoras e mesmo selvagens. Um exemplo dessas práticas consiste em manter a pessoa reclusa durante a iniciação, podendo inclusive sofrer castigos físicos, “como no tempo da escravidão”. Por essa razão, ele eliminou a reclusão e instaurou o ritual da “lavagem da cabeça”, realizada nas águas

---

2 A *À temps et à contre-temps. Les voix des tambours du candomblé dans la psychose*, finalizada em julho de 1999, foi feita antes da existência da Resolução nº 196/1996 do Conselho Nacional de Saúde (CNS), portanto ainda não era solicitado que se assinassem termos de consentimento para as entrevistas. Esse capítulo é baseado em resultados da minha tese de doutorado realizada no Departamento de Antropologia Social da Université de Montréal. O trabalho de campo dessa tese foi feito aos moldes de uma etnografia profunda, para a qual morei durante um ano na cidade de Cachoeira, em um bairro popular, ao lado de um terreiro de candomblé, mas transitei muito por todos os espaços da cidade, por múltiplos terreiros de candomblé, por um terreiro de umbanda, por muitas residências particulares e entrevistei, formalmente, 80 pessoas e, informalmente, não sei quantas pessoas.

de um rio, em tempo bastante curto, quando comparado ao do candomblé;

O candomblé é uma religião que permanece presa a conhecimentos “primitivos” em razão da ignorância dos seus líderes, enquanto que a umbanda estaria em um estágio evolutivo superior e mais próximo do conhecimento científico;

O candomblé é uma religião amoral, que não integra valores éticos nobres; está associada à realização de práticas de feitiçaria e de magia negra. Contrariamente, a umbanda agiria exclusivamente no sentido do bem e da defesa pessoal, sem jamais procurar atacar os outros. Dito de outro modo, o candomblé não estaria preocupado com o desenvolvimento de seus adeptos nem de suas divindades, o que a umbanda cumpriria pelo meio do ensino e da transmissão de valores morais.

No plano ideológico, segundo Seu Romeu, esses três argumentos constituem a base de sustentação da superioridade desta casa de umbanda em relação ao candomblé. Essa ideologia é transmitida aos adeptos dessa religião que, do seu lado, a utilizam para demarcar sua identidade religiosa. Contudo, curiosamente, entre o discurso e a prática, observa-se uma construção de identidade muito mais polimorfa que integra elementos tomados da tradição do candomblé. As fronteiras tornam-se ainda mais porosas quando se sai do domínio ideológico para entrar no da performance. (KAPFERER, 1979) Isso me permite supor que a continuidade entre as duas religiões oferece aos habitantes de Cachoeira a possibilidade de acomodar, por vezes temporariamente, necessidades orientadas em direções opostas. No entanto, tal conciliação ou ajustamento de interesses não se faz sem problemas; por vezes, os conflitos que surgem dessa integração obrigam a pessoa a se confrontar com os pontos de descontinuidade entre as duas religiões, ou sobre os aspectos que, associados a uma, ameaçam a outra.

Um primeiro ponto que permite estabelecer um contato entre as duas religiões é mencionado por várias mulheres para justificarem sua adesão à casa de Seu Romeu. Elas dizem com frequência que se sentem à vontade na casa de Seu Romeu, porque seus santos pertencem à “linha branca”. É interessante notar que, sem perceber, essas mulheres definem o ponto de contato entre o candomblé e a umbanda, pelo

candomblé de caboclo, ou sessões de caboclo, também conhecidas como sessões de mesa branca, presentes na maioria das casas tradicionais de candomblé de Cachoeira. Pode-se notar, nessa atitude, uma tentativa de situar a umbanda na rede mais vasta de alianças e do parentesco religioso ao qual pertencem as casas de candomblé através do sistema de nações<sup>3</sup>. Tomemos um exemplo.

A avó materna de Maria era mãe de santo de um candomblé nagô. Sua mãe foi “feita” em uma casa de mesa branca. Maria foi iniciada nessa mesma casa pela insistência de sua mãe e recebeu o santo de sua avó como herança. Na época em que nos conhecemos, Maria participava da casa de umbanda de Seu Romeu, mas vivia momentos de conflito e estava prestes a abandonar esta casa. O conflito se situa aqui na interseção de duas linhas fundamentais: a herança de uma nação de mesa branca, transmitida pela sua mãe, que a aproxima da umbanda de Seu Romeu, enquanto que seu santo, herdado do candomblé tradicional de sua avó, a distancia dessa casa. Desde quando ela se aproximou da casa de Seu Romeu, ela se deixou guiar pela proximidade desta com a sua primeira casa, e da qual ela saiu devido à morte de seu pai de santo. Apesar disso, Maria sempre reconheceu as diferenças que a umbanda apresenta em relação ao candomblé e ela tenta interpretá-las a partir do seu lado positivo:

*A casa de Tião [seu ex-pai de santo] era mais forte, porque ela tinha as coisas assentadas. Na casa de Seu Romeu é mais simples: a gente lava a cabeça e volta pra casa. Seu Romeu não é um pai de santo; é uma reunião.<sup>4</sup> Todo mundo é igual na casa dele: não tem ogan, nem equede. Ele precisa de alguém forte que o oriente no que ele tem que fazer. Ele não dá caboclo. O que é bom lá é que não tem resguardo, nem obrigação de se vestir de branco. É como se a casa fosse sua. [...] Até agora, o santo não reclamou. [...] O candomblé é mais pesado, tem que trabalhar*

3 Na minha tese, eu explorei as relações de aliança e de filiação observadas nas casas de candomblé a e que são veiculadas nos conceitos de família de santo, de nação de candomblé e de herança de significantes religiosos. Para isso, eu complexifiquei certas ideias já presentes na literatura como a de que os escravos buscaram preservar, através das famílias de santo, elementos na base das religiões de linhagem nos seus países de origem (LIMA, 1984), como também a ideia de que as nações de candomblé adquiriram no Brasil uma representação política distinta daquela que elas tinham no seu país de origem, mantendo-se, no entanto, centrais como instrumento de resistência em um contexto de reinvenção cultural. (REIS, 1986) Nesse capítulo, eu não terei condição de desenvolver essa análise, mas é importante destacar que muito dessas alianças e relações se manifestam nas narrativas pessoais quando elas descrevem e narram os três conceitos acima mencionados, os quais definem tramas e redes de configurações que ganham significados históricos, sociais, políticos e afetivos nas vidas dos indivíduos e dos coletivos da cidade de Cachoeira.

4 Observa-se aqui uma referência metonímica ao ritual desta casa de umbanda.



*com sangue; eu não me sinto bem. Minha nação faz parte da mesa branca, então eu posso frequentar os dois lados. Na casa de Seu Romeu, é como se fosse mesa branca.*

Várias pessoas que atravessam a fronteira do candomblé para a umbanda o fazem aproveitando-se do ponto de confluência entre as duas linguagens religiosas. As sessões de caboclo que acontecem nos terreiros de candomblé, tão populares em Cachoeira, funcionam como um dos elementos dessa linguagem. Em muitos casos, a pessoa tem um de seus parentes, geralmente a mãe, que serve de ponte com o lado branco. No entanto, é raro que essa situação não se encontre complexificada pela existência de outros elementos religiosos que reforçam o lado do azeite. Isso fortalece a ideia de que, em Cachoeira, romper os laços com o candomblé não é uma tarefa fácil. Trata-se de um movimento que implica muitas tentativas de conciliação, onde se busca engenhosamente compor com a ambivalência suscitada pelo questionamento de experiências de vida profundamente enraizadas nas referências simbólicas e imaginárias fornecidas por esta religião, corporificadas em um processo socializatório precoce e de apreensão não apenas racional, mas inconsciente e pré-lógica. (MERLEAU-PONTY, 1996)

Por outro lado, um dos pontos fortes da umbanda, e que representa uma novidade em relação ao candomblé, é a possibilidade que ele abre às pessoas de serem possuídas de forma sucessiva por um grande número de divindades. Esta característica traduz mais intensamente a ideia do caráter plural e complexo da construção de pessoa e amplia a emergência de modos de experimentar corporalmente o mundo e, portanto, de modos de engajar-se no mundo. Se, de um lado, o candomblé já oferece um modelo múltiplo de pessoa (GOLDMAN, 1985), ele tende a restringir essa diversidade e a diminuir a frequência com a qual ela é experimentada. Se o comparamos com a umbanda, pode-se dizer que, de certa forma, o candomblé domesticou a possessão, no sentido de que ele permanece dirigido por uma linguagem ritual menos flexível, submetida a uma estética e a uma simbologia enraizadas em uma temporalidade mais tradicional. Como diz Prandi (2001), ainda que haja uma tendência à mudança para se adequar às exigências contemporâneas, o candomblé ainda cultiva uma concepção e experiência cotidiana do tempo muito próprias, que o aproxima de um modo africano de estar no mundo. Em algumas culturas africanas, segundo o autor, o tempo

é circular, repetitivo e o passado é mais valorizado do que o futuro. Na umbanda, diferentemente, a velocidade com a qual as divindades são incorporadas e substituídas por outras nos corpos dos adeptos reflete mais particularmente a aceleração mais afim com a temporalidade moderna. Nesse sentido, a novidade e a incerteza (evidenciada por uma certa multiplicação de entidades) aparecem como elementos mais apreciados. A nossa observação evidencia essas configurações na cidade de Cachoeira, especialmente quando comparamos os candomblés mais tradicionais, aqueles que conformam uma orientação hegemônica na cidade, e a umbanda de Seu Romeu (como também outros pequenos candomblés mais recentes e com menos raízes.

Em Cachoeira, o fenômeno do pluralismo encontra-se nas metamorfoses conhecidas pelos corpos de mulheres em resposta à possessão por diversas divindades que, de modo não raro, podem estar em número de sete ou mais, em um período de três horas de duração do ritual. Na casa de Seu Romeu, que tem apenas sete anos de existência, tem-se a impressão de que as regras rituais referentes à música, à ordem de possessão pelas divindades, aos movimentos corporais, em resumo, em relação à performance ritual e a seus símbolos, se constroem diante de nossos olhos. As improvisações ocupam mais espaço que no ritual do candomblé; os corpos aí encontram a possibilidade de se exprimir em movimentos que oscilam entre uma forma mais brusca até outras mais harmoniosas, que são suaves ou enérgicas em função do arquétipo representado pela divindade, mas também segundo a personalidade da pessoa incorporada e do seu estado de espírito quando da possessão.

Entre as novidades que certos rituais dessa casa introduziram, e confirmadas por Seu Romeu, nota-se a tolerância quanto à introdução de símbolos e de fragmentos rituais que vêm se somar aos pré-existentes. Paralelamente, Seu Romeu tem a clara preocupação de uniformizar progressivamente a linguagem ritual; no caso da dança, esta evolução se encontra associada ao desenvolvimento de movimentos através dos quais o corpo desenvolve um aprendizado das representações relacionadas aos modelos míticos. Nesse complexo processo de bricolagem, que inclui também certos mecanismos de seleção, nota-se uma dinâmica sub-repétição de negociação e de diálogo com o candomblé. Vários dos elementos introduzidos recentemente o foram por mulheres que antes pertenciam

ao candomblé e que buscavam preservar certas práticas importantes aos seus olhos, seja ao nível de uma experiência pessoal ou coletiva.

Assim, aceitando sugestões que têm sua origem em sonhos ou ainda nas intuições de algumas de suas filhas e da maneira como elas encarnam as divindades que as possuem, a casa de Seu Romeu cria uma espécie de “espaço de invenção” cujas práticas são incorporadas ao ritual e justificadas por argumentos de ordem mística. Ao mesmo tempo, essa modelagem progressiva do ritual e sua abertura às contribuições pessoais parece servir em Cachoeira de modelo a uma religião de mediação. A umbanda de Seu Romeu introduz certos valores do mundo moderno ao mesmo tempo em que incorpora valores da sociedade tradicional.

Pode-se pensar que, no plano do ritual, a umbanda forneça, em uma perspectiva de continuidade com o candomblé, o máximo de modernidade que se conhece no plano religioso, nesse contexto cultural. Por exemplo, a umbanda se situa no extremo oposto do Candomblé de Ventura, de origem Jeje, que é a casa de candomblé mais antiga de Cachoeira e aquela que manteve por mais longo tempo o modo tradicional de atuar, como iniciações que duravam de seis meses a um ano, entre outras. A umbanda de Seu Romeu não comportava originalmente hierarquia entre seus membros, à exceção de duas posições: a de pai e a de filhas de santo. Todos os adeptos estão situados em uma posição virtual de igualdade. Na prática, contudo, existem lugares de predileção na relação com Seu Romeu, o que poderia contribuir a estabelecer as bases de uma hierarquia interna do culto. Esta hierarquia se produz na confluência de diversos fatores tais como o carisma da pessoa, seu nível de implicação na casa, a popularidade de suas divindades para o público e a intensidade dos laços com Seu Romeu.

Este processo pode gerar conflitos e disputas por prestígio. Pode-se interpretar esse esboço de hierarquia como um retorno à tradição através da recuperação, pelas mulheres, de postos de poder. As filhas que atingem o mais alto grau nessa hierarquia são, de modo geral, aquelas que contribuem ao mesmo tempo na elaboração dos elementos rituais mais fundamentais. As coisas podem assim se encadear em uma ordem inversa, no sentido onde as pessoas cujas contribuições são as mais valorizadas pelo público nos rituais tendem a gozar de maior reconhecimento na casa de culto.

Enquanto no candomblé os meios de crescer na hierarquia consistem em respeitar o princípio de senhoria e a cumprir as obrigações rituais, na casa de Seu Romeu esta progressão é principalmente baseada sobre o mérito e sucesso pessoal. Esses últimos permitem o acesso a procedimentos rituais particulares (tais como o privilégio de ter um altar de divindades e de objetos rituais na própria casa do adepto) que reforçam e legitimam, de um ponto de vista místico, a habilitação pessoal ao exercício de novas fronteiras religiosas. Pode-se avançar a hipótese de que na casa de Seu Romeu este princípio de igualdade, mesmo se ele gera relações que evocam a *comunitas* e, portanto, uma ausência de diferenças sociais tais como as que encontramos na sociedade, introduz, por outro lado, os valores de uma sociedade moderna não hierárquica, onde a aparente igualdade entre os indivíduos dissimula mecanismos de seleção que produzem processos de diferenciação bem reais.

A umbanda de Seu Romeu minimiza os fenômenos de feitiçaria, o que parece de acordo com sua posição particular face à individualização das referências. Todo o discurso sobre a feitiçaria encontra-se desqualificado. Minha hipótese é que a lógica sobre a qual repousa a feitiçaria fere a lógica em ação na umbanda de Seu Romeu. A feitiçaria estaria na verdade baseada sobre uma lógica que privilegia mecanismos de projeção (ORTIGUES; ORTIGUES, 1973) se inscrevendo em uma concepção relacional de pessoa. (PARÉS; SANZI, 2011) O modelo explicativo das doenças e dos infortúnios que Seu Romeu privilegia parece, no entanto, testemunhar a emergência de um mecanismo de interiorização do mal, no sentido de um certo grau de autorresponsabilização da pessoa afetada, o que se observa também em análises mais recentes de outros cultos norte-africanos de tradição muçulmana. (PANDOLFO, 2008) Esta lógica apoia-se sobre uma teoria da pessoa que faz emergir uma fusão entre conceitos emprestados à psicologia moderna e ideias que remetem a comportamentos morais baseados em valores tradicionais.

Segundo Seu Romeu, e fortemente inspirado pelo *Livro dos Espíritos* de Allan Kardec (1988), a pessoa é composta de diferentes dimensões, que ele desenha na areia pela superposição de circunferências sob a forma de camadas. Sua dimensão mais central representa a matéria humana, a segunda representa a alma e a terceira, a mente ou psique. A área de atuação dos espíritos é a alma, que corresponde à aura. Seu Romeu explica que os médiuns são pessoas especiais, porque muito sensíveis

(e sensitivas), que têm a tendência a atrair todo tipo de espírito e de influência. Daí a importância de, para que uma pessoa esteja pronta a receber bons espíritos, que ela tenha a cabeça (no sentido de sua mente) muito forte e o corpo purificado. Todas essas dimensões devem estar em ordem para que a possessão seja possível. O fortalecimento da pessoa se faz através de um processo contínuo de evolução espiritual. Este último depende diretamente do respeito às normas de comportamento moral e do equilíbrio psíquico e emocional.

As desordens corporais ou psíquicas podem resultar da intervenção dos maus espíritos sobre a aura da pessoa, a ponto de colocar em perigo todas as outras dimensões. Elas podem também ser a indicação de que a pessoa deve fazer um acerto de contas com as divindades. Vários desses pontos se assemelham às representações do candomblé, sobretudo no que concerne à relação de obrigações mútuas entre as pessoas e suas divindades. A propósito, esta ideia de uma relação direta entre a pessoa e suas divindades abre frequentemente a porta a um modelo mais individualizante da pessoa que pode vir a se enxertar ao modelo de pessoa que caracteriza o candomblé. Não é por acaso que, nas metrópoles, especialmente aquelas do Sul do país, algumas casas de candomblé estão em vias de se adaptar relativamente bem aos desejos de ascensão social e de sucesso pessoal associados a uma concepção individualista de pessoa, traduzidos no próprio processo ritual. No entanto, no contexto de Cachoeira, essa relação pessoa/divindade é submetida a uma lógica que situa essa relação no seio de uma série de outras relações, de sorte que os indivíduos evoluem menos segundo um movimento de destacamento em relação ao grupo do que a partir de um movimento de integração uns com os outros. Pode-se dizer que a feitiçaria está aí para lembrar aos indivíduos desses laços primordiais.

## **Sacrifício e resistência étnica: os santos como bens de herança**

A palavra “sangue” constitui uma metáfora que designa o ponto de ruptura entre a umbanda de Seu Romeu e o candomblé. Seu Romeu enfatiza o fato de que um dos elementos fundamentais que distingue seus rituais daqueles do candomblé é a ausência de sacrifício de animais na

sua casa. Esta distinção se ancora em visões de mundo diferentes. Seu Romeu diz ser contra o sacrifício de sangue, porque ele é pela manutenção de todo tipo de vida. Esta primeira explicação comporta uma função ideológica importante na definição identitária dos membros dessa religião que se percebem, através dela, como defensores da vida. Deve-se, entretanto, levar em consideração outras referências semânticas que vêm precisar o sentido dessa metáfora central.

Seu Romeu reconhece que o sangue está ligado ao poder: um poder perigoso, porque é pela manipulação que advém a destruição. Ele admite que a manipulação de sangue exige muito fundamento cuja posse é apanágio daqueles que têm raízes profundas no candomblé. Pode-se considerar essa afirmação a partir de dois ângulos diferentes. Num primeiro ângulo, pode-se dizer que Seu Romeu exprime assim uma atitude de respeito em relação ao candomblé, no sentido de reconhecer que o saber/fazer desse último está ancorado na tradição e que sua aprendizagem exige uma inscrição nessa última. Este respeito remete, contudo, ao fascínio que suscita o medo de um poder estrangeiro naqueles que se colocam em uma posição de afronta com relação a este poder. Seu Romeu reconhece a força e a pregnância do candomblé na cidade de Cachoeira; seu discurso é muito hábil na forma pela qual ele incorpora elementos situados na base da construção identitária da maior parte dos habitantes dessa cidade socializados em proximidade ao candomblé.

Sob um segundo ângulo, uma vez que Seu Romeu reconhece o poder desenvolvido por aqueles que pertencem à tradição, ele atribui ao mesmo um poder destruidor. A manipulação do sangue seria uma metáfora de guerra. Algumas narrativas de membros do candomblé indicam que a melhor maneira de declarar guerra aos inimigos consistira em, no plano mágico, oferecer um sacrifício de sangue a Exu, mensageiro dos orixás e divindade ambígua em relação ao bem e ao mal. Pode-se pensar que em Cachoeira o sangue ritual é portador de uma significação profunda que evoca, para seus habitantes, uma história de lutas e sobrevivência, de resistência política e cultural. (REIS, 1995) Nesse sentido, o sangue funciona, ao mesmo tempo, como metáfora da vida e como um meio de preservá-la. Ele fala de estratégias de proteção e de fortalecimento de um povo.

Finalmente, a metáfora do sangue desemboca sobre a noção de laços de parentesco e sobre a noção de herança, o que remete à ideia de

perpetuar a vida entre as gerações que se seguem. Voltando-se aos três séculos de escravatura que marcaram a colonização do Brasil, observa-se que a integridade e a sobrevivência dos escravos se viram ameaçadas em vários dos seus níveis primordiais: em primeiro lugar, a um nível simbólico primário no sentido onde a condição de humanidade dos escravos não era reconhecida, sendo eles considerados como coisa ou bens móveis; em um segundo lugar, ao nível físico, fazendo referência seja à violência corporal desmesurada à qual os escravos eram submetidos, seja à política de substituição preferencial dos escravos mortos ou, em falta, pela importação de novos escravos da África. Esta política negava aos negros em terra brasileira o direito de constituir famílias, de assumir seus filhos e, em última instância, tornava difícil aos casais toda relação amorosa ou sexual. Os casais só eram aceitos de forma marginal, em um contexto que reduzia o homem negro à condição de reprodutor.

Face a todas essas medidas de extermínio (reais e simbólicas), alguns autores (REIS, 1995; BRAGA, 1995) enxergaram na prática do candomblé um meio importante de resistência dos negros, tendo permitido de minimizar, de ressignificar ou de afrontar o impacto social, cultural e pessoal desses atos de dominação por parte dos brancos. Pode-se pensar aqui que, nesse momento, o candomblé oferecia aos escravos a possibilidade de se encontrar e de se organizar. Isto encorajou, a nível político, a organização de vários movimentos de revolta e, ao nível da vida cotidiana, a organização de uma estrutura paralela de relações de aliança e de parentesco. O candomblé se organiza então a partir de famílias de santo que se ramificam e constituem relações de linhagem com outras famílias de santo. A isto se acrescenta um sistema complexo de herança de divindades que franqueiam os limites das casas de candomblé para alcançarem os indivíduos no interior de sua família de sangue, em um movimento transgeracional que reforça, sobre o plano mítico, os laços de sangue. Nesse sentido, pode-se pensar que a organização do candomblé buscou, pelo menos no plano simbólico, preencher certas faltas historicamente constituídas do ponto de vista dos laços concretos de parentesco.

Através de um discurso que se articula sobre elementos simbólicos que fazem referência ao elemento sangue, Seu Romeu ataca assim um modelo que permitiu ao candomblé de resistir às forças que se opõem ao modo pelo qual os negros se organizam e perpetuam suas tradições

e descendência. Este modelo, que se enraíza em um funcionamento genético, no duplo sentido de gênese e de herança, retém da religiosidade africana os elementos aptos a reunir, em um mesmo significante, a guerra e a perpetuação da vida. “O axé está no sangue” foi uma frase proferida por um informante, como se se tratasse aí da síntese da significação profunda dos ritos mais fundamentais do candomblé. O sangue do sacrifício é o alimento das divindades, a força dos homens e a substância que corre por séculos, nas veias dos ancestrais e de seus sobreviventes. Por uma lógica cíclica e natural, o sangue garante a continuidade da vida dos homens pela morte, enobrecida, dos animais sacrificados. Para os iorubás, o sangue significa a vida: “Ao oferecer o sangue, os Yoruba sabem e acreditam que eles estão oferecendo a vida do animal. E quando eles dão ávida do animal, eles querem vida em troca.”<sup>5</sup> (AWOLALU, 1979, p. 177, tradução nossa) O sangue é o elemento que desperta o furor dos deuses contra todo tipo de infelicidade que assalta os humanos.

## As sínteses práticas dos jogos simbólicos

Alguns autores (BIRMAN, 1985; MONTERO, 1985) falaram da busca de um branqueamento do culto ao se referirem à umbanda, que recorre a símbolos como vestimentas rituais brancas, uma mesa branca, a alimentos brancos como o arroz, o milho branco etc. Se a ausência de sangue se situa em continuidade com esta série de símbolos, a presença do sangue no candomblé poderia indicar um enegrecimento ritual, no duplo sentido: da magia negra e da tradição negra. Muito já foi discutido sobre a maneira pela qual a umbanda introduziu elementos da cultura branca dominante no campo dos cultos afro-brasileiros. Poderia-se fazer também a hipótese de que a influência do modelo cultural branco está criando, na casa de Seu Romeu, uma nova série de associações em torno da metáfora do sangue e acrescentando-lhe novos sentidos, um dos mais fundamentais sendo aquele que desafia a maneira pela qual a organização da família se estruturou no interior do candomblé. Minha primeira hipótese foi a de que a umbanda de Seu Romeu buscava romper, de dentro, com o candomblé presente em Cachoeira no nível

---

5 In offering the blood, the yoruba know and believe that they are offering the life of the animal. And when they give the life of the animal, they want life in exchange.



daquilo que sempre representou a essência de sua existência e de sua perpetuação nessa cidade: a rede de alianças constituída na interseção dos laços de sangue e de um parentesco através dos santos.

No entanto, tendo em vista que a vida real é mais complexa do que as teorias e representações, o que se observou é que o engajamento das pessoas nessa religião permitem-lhes jogar com as contradições, confrontações e ambiguidades inscritas neste culto. Desse modo, há composições e sínteses, verificadas a partir das histórias de vida de muitos daqueles que frequentam essa casa de culto, que demonstram a recomposição de alianças simbólicas entre as entidades do candomblé, especialmente encarnadas nos Caboclos, e as novas entidades da umbanda, bricoladas entre os modelos de outras casas de umbanda e de criações próprias. Se, de um lado, se observa um desejo de distinção daquilo que representa o arcaico, essa distinção também se apresenta como um desejo de se adequar mais rapidamente às novas necessidades sociais e aos valores culturais trazidos pelos novos tempos. Ou seja, sobreviver em tempos modernos traz consigo novas exigências às quais determinadas dinâmicas condensadas na metáfora do sangue parecem colocar em questão. Poderíamos pensar que, para além de conclusões dualistas ou polarizadas, o que as práticas realizadas pelas pessoas no interior dessa casa de umbanda estão a mostrar é da ordem de um rico diálogo entre aspectos de uma mesma cultura. Falaríamos de um diálogo performático, onde, a partir de outras apostas e de outras promessas, algo é instituído, outros movimentos, outras formas de agir, outras coreografias mais vertiginosas dos corpos que precisam encarnar as novas experiências em um mundo mais veloz e que apresenta outros desafios, exigências e riscos.

Para além de dualismos, os trânsitos que observamos pelas pessoas de Cachoeira nesse espaço religioso e naquele do candomblé parecem nos indicar que, atuando sínteses ou fricções a partir das diferentes propostas religiosas, existem tentativas intensamente feitas pelas pessoas de não se fragmentarem diante das contradições postas pela própria existência. Algumas delas podem até indicar uma ruptura com valores que expressavam, em linhas mais gerais, luta e resistência contra atos opressivos historicamente vividos e canalizados por uma memória mais ou menos consciente. No entanto, na história viva das aflições que acometem muitas dessas pessoas atuais e que as conduzem a buscar

esses rituais e práticas religiosas, o que se vê mais frequentemente é uma enorme abertura para composições, bricolagens e experiências que gerem soluções para os inúmeros tipos de sofrimento aos quais estão expostas.

## Referências

- AWOLALU, J. O. *Yoruba beliefs and sacrificial rites*. Essex: Longman, 1979.
- BIRMAN, Patrícia. *O que é umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BRAGA, Julio. Religião afro-brasileira. Práticas de resistência e modernização. *Société Suisse des Américanistes/Bull.*, n. 59/60, p. 63-67, 1995-1996.
- CRAPANZANO, Vincent. Introduction. In: CRAPANZANO, V.; GARRISON, V. (Ed.). *Case studies in spirit possession*. New York: John Wiley, 1977. p. 1-39.
- FERRAZ, S.T. Promoção da saúde: viagem entre dois paradigmas. *Revista de Administração Pública*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 2, p. 49-60, 1998.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p.13-41.
- GOLDMAN, Marcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 22-54, ago., 1985.
- KAPFERER, Bruce. Introduction: ritual process and the transformation of context. *Social Analysis*, n. 1, p. 3-19, fev., 1979.
- KARDEC, Allan. *O livro dos espíritos*. São Paulo: Instituto de Difusão Espírita, 1988.
- LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. Salvador: Corrupio, 1984.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- NUNES, Mônica de Oliveira. *À temps et à contre-temps: les voix des tambours dans la psychose*. 1999. 383f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Université de Montréal, 1999.
- ORTIGUES, M. C.; ORTIGUES, E. *Oedipe Africain*. Paris: Plon, 1973.

PANDOLFO, S. The knot of the soul: Postcolonial conundrums, madness, and the imagination. In: GOOD, M. J. D. et al. (Org.). *Postcolonial disorders*. Berkeley: University of California Press, 2008. p. 329-358.

PARÉS, Luis Nicolau; SANZI, Roger (Ed.). *Sorcery in the black atlantic*: Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011.

PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v.16, n. 47, p. 43-58, out., 2001.

REIS, João José. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. *Revista da USP*, São Paulo, n. 28, p. 14-39, dez./fev. 1995.

REIS, João José. Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accú na Bahia, 1829. *Relig. Soc.*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 13, nov., 1986.

SOMERS, Margaret R. The narrative constitution of identity: a relational and network approach. *Theory and Society*, v. 23, p. 605-649, 1994.



# Diáspora África-Brasil e território de resistência: o espaço do candomblé

Rafael Sanzio Araújo dos Anjos

## Introdução

Yàgò!

A África é o continente mais importante no suporte e na manutenção da estruturação do mundo nos últimos cinco séculos, particularmente na formação do Novo Mundo, a América. O Brasil, por sua vez, é a unidade política contemporânea que registra as maiores estatísticas de importação forçada de contingentes populacionais africanos ao longo dos séculos XVI a XIX. Dessa forma, o território africano é um componente fundamental para uma compreensão mais apurada das questões que envolvem o papel da população de ascendência africana na sociedade brasileira. Por isso, o Brasil continental, plurirracial, multicultural e com uma historicidade em processo de reconstrução e uma diversidade étnica com conflitos, tem ainda, o desafio de assumir decisivamente a nação multiétnica resultante destes séculos de “convivência” com a África. Estes são pontos estruturais que preconizam a busca de equilíbrio na sociedade brasileira e no seu território e, sobretudo, um tratamento ético. Por isso mesmo, se fazem necessárias, interpretações mais consistentes das origens das suas populações nos primórdios da suas formações; de um melhor entendimento e representação da dinâmica desta diáspora no espaço e uma melhor configuração da sua identidade territorial ancestral.

Apesar dessa referência histórica da matriz africana presente no país, a incorporação verdadeira, o respeito e o espaço da cultura africana no Brasil, continua sendo uma das questões estruturais do país, que ainda merece investigação, conhecimento e ação. Nesse sentido, as

demandas para compreensão das complexidades da dinâmica da nossa sociedade são grandes e existem poucas disciplinas melhor colocadas do que a geografia e a cartografia para auxiliar na representação e interpretação das inúmeras indagações desse momento histórico.

A geografia é a ciência do território e este componente fundamental, a terra, o terreno num sentido amplo, continua sendo o melhor instrumento de observação do que aconteceu, porque apresenta as marcas da historicidade espacial; do que está acontecendo, isto é, tem registrado os agentes que atuam na configuração geográfica atual e o que pode acontecer, ou seja, é possível capturar as linhas de forças da dinâmica territorial e apontar as possibilidades da estrutura do espaço no futuro próximo. O território é na sua essência um fato físico, político, social, categorizável, possível de dimensionamento, onde geralmente, o Estado está presente e estão gravadas as referências culturais e simbólicas da população. Não podemos perder de vista que a geografia é a área do conhecimento que tem o compromisso de tornar o mundo e suas dinâmicas compreensíveis para a sociedade, de dar explicações para as transformações territoriais e de apontar soluções para uma melhor organização do espaço. A geografia é, portanto, uma disciplina fundamental na formação da cidadania do povo brasileiro, que apresenta uma heterogeneidade singular na sua composição étnica, socioeconômica e na distribuição espacial.

Os mapas, por sua vez, são as representações gráficas do mundo real, se firmam como ferramentas eficazes de interpretação e leitura do território, possibilitando revelar a territorialidade das construções sociais e feições naturais do espaço e, justamente por isso, mostram os fatos geográficos e os seus conflitos. Estes possibilitam revelar graficamente o que acontece na dinâmica do espaço e tornam-se cada vez mais imprescindíveis, por constituírem, uma ponte entre os níveis de observação da realidade e a simplificação, a redução, a explicação e de pistas para a tomada de decisões e soluções dos problemas. Não podemos perder de vista que um mapa não é o território, mas que nos produtos da cartografia estão as melhores possibilidades de representação e leitura da história do território.

Neste capítulo buscamos auxiliar na ampliação das informações sobre os deslocamentos seculares África-América-Brasil e as territorialidades dos terreiros de resistência religiosa africana, particularmente

o candomblé, tomando como exemplo a cidade de Salvador na Bahia. Este trabalho faz parte de uma das etapas operacionalizadas no Projeto Geografia Afrobrasileira: Educação & Planejamento do Território, em desenvolvimento no Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica do departamento de Geografia da Universidade de Brasília.

Com essas referências buscamos contribuir efetivamente para a ampliação do conhecimento e a continuidade das discussões, onde a questão étnico-racial no Brasil seja tratada com mais seriedade.

## **A geografia da diáspora africana e o Brasil – uma síntese**

O movimento histórico das grandes navegações, deve ser entendido como uma consequência direta do processo geográfico de dominação territorial desenvolvido, amadurecido e implementado pelo continente europeu. O horizonte geográfico das terras emersas vai ser ampliado de forma significativa pelos novos encontros de culturas, identidades e territorialidades. Como resultado, o mapa do mundo vai ser profundamente modificado nos séculos XV, XVI, XVII, XVIII e XIX, sobretudo pelos novos territórios a ele incorporados e às “novas” fronteiras constituídas e impostas. Este período da história dos seres humanos vai se caracterizar por uma nova fase de relações entre estes e a natureza. Os trópicos eram vistos pelo europeu como um mundo que poderia lhe oferecer um conjunto de produtos que não existiam no seu continente e esta estratégia representava um estímulo à política mercantilista, ao desenvolvimento do capitalismo comercial e ao fortalecimento do Estado.

Não eram somente as riquezas da África que interessavam à Europa moderna, os seres humanos também eram necessários aos colonizadores para o cultivo e a exploração das minas. Instaura-se assim um novo período de escravidão humana, associada à acumulação de capitais, estruturado num sistema político, jurídico e econômico que vai permitir o desenvolvimento de uma gigantesca empresa comercial, possibilitando a expansão do capitalismo. O tráfico demográfico forçado do continente africano para a América foi, durante quase quatro séculos, uma das maiores e mais rentosas atividades dos negociantes europeus, a tal ponto de se tornar impossível precisar o número de africanos retirados de

seu habitat, com sua bagagem cultural, a fim de serem, injustamente, incorporados às tarefas básicas para formação de uma nova realidade. Entre 12 milhões e 13 milhões de seres humanos africanos transportados é uma referência, apesar das pesquisas divergirem, ainda atualmente, sobre os registros quantitativos nessa diáspora africana. Entretanto, é consenso na comunidade científica que a dinâmica do tráfico trouxe problemas de despovoamento em numerosas áreas do continente.

É importante lembrar que o conceito geográfico de diáspora tem haver com a referência de dispersão de uma população e das suas matrizes culturais e tecnológicas. Ao longo da história podemos identificar a construção de territórios pela mobilidades das migrações, tanto de forma voluntária quanto das migrações forçadas. Na África, podemos caracterizar alguns destes grandes movimentos demográficos, a começar pela primeira diáspora, que corresponde ao processo espacial milenar de povoamento e ocupação do próprio continente e, posteriormente, para outras terras emersas do mundo.

O fenômeno espacial que abordamos, nesta oportunidade está ligado aos séculos de deslocamentos, geralmente, denominado, “tráfico negreiro” para a América (Novo Mundo), fruto de longos períodos de migração forçada do continente africano, contexto propulsor do sistema escravista e base fundamental do capitalismo primitivo. Devemos ressaltar que foram as regiões geográficas do Brasil de interesse econômico europeu que detiveram os maiores fluxos de populações africanas escravizadas. A sequência dos mapas temáticos mostra uma representação gráfica das referências territoriais de origem na África nos quatro séculos do tráfico de populações e desestruturação de sociedades e Estados.

No século XVI, a referência principal são as regiões caracterizadas como Alta e Baixa Guiné. Esses foram trazidos principalmente para as regiões açucareiras de Pernambuco e Bahia, mas também, foram levados para o Maranhão e para o Grão-Pará. Os territórios africanos atingidos pelo tráfico nesse período atualmente correspondem aos limites internacionais dos seguintes países: Serra Leoa, Senegal, Guiné, Guiné-Bissau, Nigéria, Benin, Burquina Faso, Gana, Costa do Marfim, Libéria, Mali e Gâmbia. No século XVII o tráfico vai ser dinamizado na Costa de Angola, transportando povos africanos para a Bahia, Pernambuco, Alagoas, Rio de Janeiro, São Paulo e regiões do Centro-Sul do Brasil, e na Costa da Mina, com fluxos para as províncias do Grão-Pará, Maranhão e



o território atual do Rio Grande do Norte. A antiga Costa da Mina compreende atualmente os territórios dos seguintes países: Costa do Marfim, Libéria, Burquina Faso, Mali, Níger, Congo, Gana, Togo, Benin, Nigéria e Camarões. A conhecida Costa de Angola corresponde atualmente aos seguintes países: Angola, Gabão, República Democrática do Congo e Guiné Equatorial. Nos séculos XVII e XVIII, vão se constituir as mais duradouras extensões territoriais das rotas do tráfico negreiro: as Costas da Mina e de Angola. É nesse período que vão ocorrer os maiores volumes de povos africanos transportados para o território brasileiro.

Figura 1 - Referências espaciais da diáspora África-Brasil 1 - Séculos XV-XIX

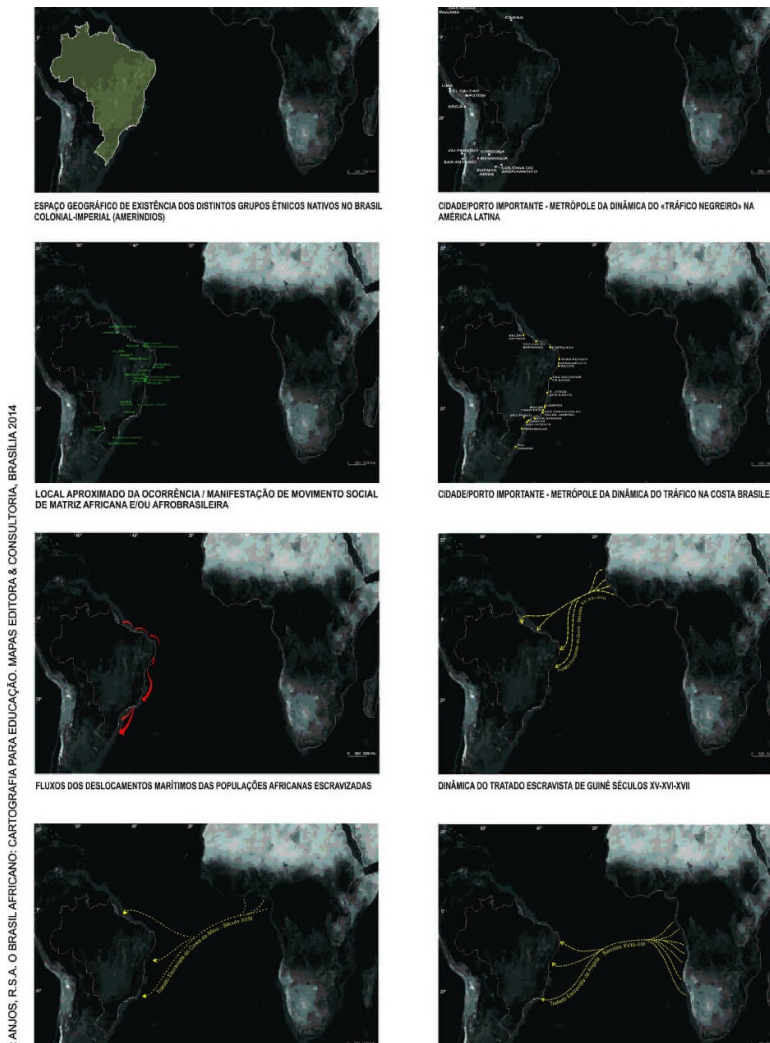
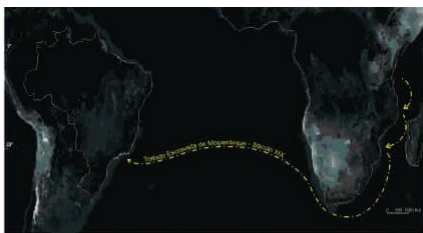


Figura 2 - Referências espaciais da diáspora África-Brasil 2 - Séculos XV-XIX



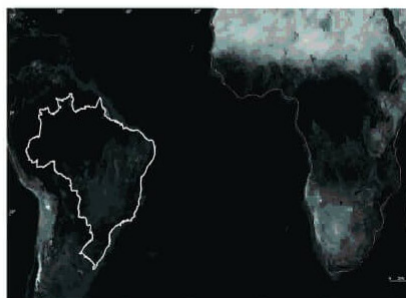
DINÂMICA DO TRATADO ESCRAVISTA DE MOÇAMBIQUE. SÉCULO XIX



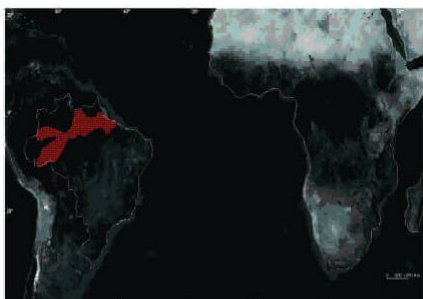
DINÂMICA DO TRATADO ESCRAVISTA DO RIO DA PRATA. SÉCULO XIX



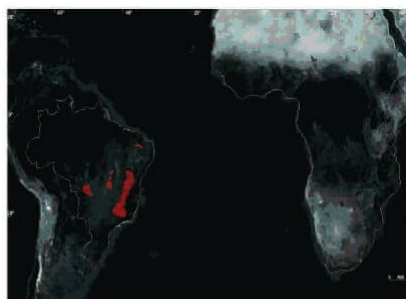
PERCURSO DAS POPULAÇÕES AFRICANAS E AFORBRASILEIRAS DO BRASIL PARA A ÁFRICA - SÉC. XIX (Retomados)



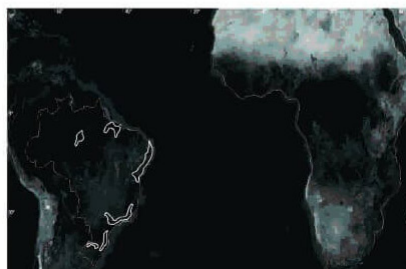
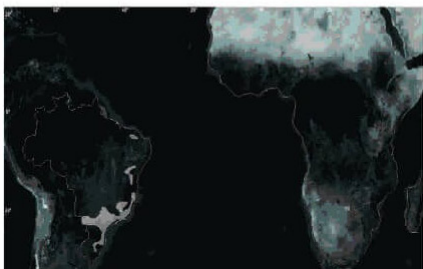
LIMITE POLÍTICO CONTEMPORÂNEO DO TERRITÓRIO BRASILEIRO



BRASIL - ZONA DE ATIVIDADE ECONÔMICA DA BORRACHA. SÉC. XVII / XIX



BRASIL - ZONA DE ATIVIDADE ECONÔMICA DA MINEIRAÇÃO. SÉC. XVII / XIX



E: ANJOS, R.S.A. O BRASIL AFRICANO: CARTOGRAFIA PARA EDUCAÇÃO. MAPAS EDITORA & CONSULTORIA, BRASILIA 2014

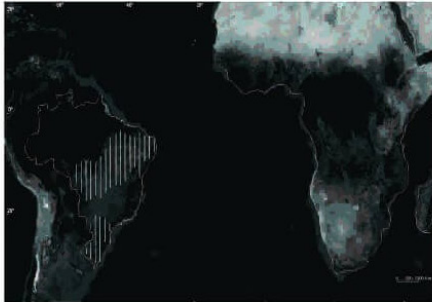
Figura 3 - Referências espaciais da diáspora África-Brasil 3 - Séculos XV-XIX



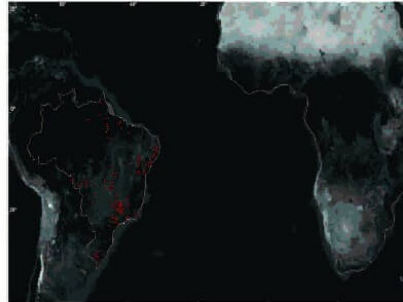
BRASIL - ZONA DE ATIVIDADE ECONÔMICA DO FUMO. SÉC. XVI / XIX



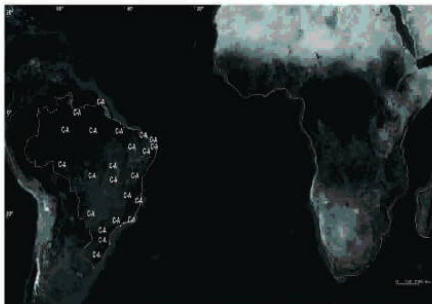
BRASIL - ZONA DE ATIVIDADE ECONÔMICA DO CACAU SÉC. XVII (Grão Pará); XIX / XX (Bahia)



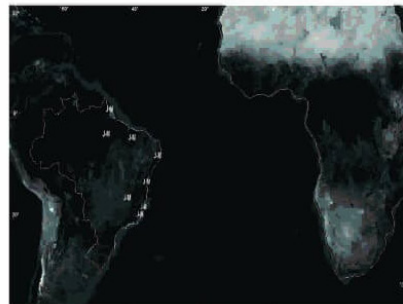
BRASIL - ZONA DE ATIVIDADE ECONÔMICA DO GADO. SÉC. XVII / XVIII



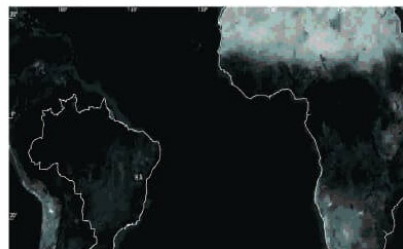
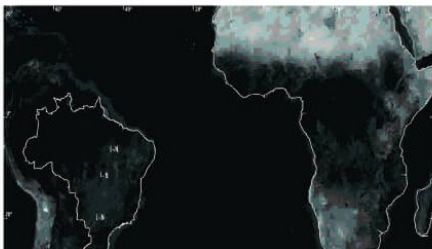
SÍTIO DE ANTIGO QUILOMBO DE RELEVÂNCIA NA REGIÃO (Localização Aproximada)



ESPAÇO GEOGRÁFICO COM GRUPO ÉTNICO PREDOMINANTE BANTO (CONGO - ANGOLA)



ESPAÇO GEOGRÁFICO COM GRUPO ÉTNICO PREDOMINANTE JEJE - MINA



MOS, K.S.A. O BRASIL AFRICANO: CARTOGRAFIA PARA EDUCAÇÃO. MAPAS EDITORA & CONSULTORIA, BRASÍLIA, 2014

A primeira metade do século XIX caracterizou-se pelos vários tratados visando abolir o tráfico negreiro, o que no Brasil só ocorreu efetivamente em 1850. Pelo quadro de ilegalidade e clandestinidade, os

dados estatísticos dos movimentos demográficos são bem imprecisos. Os espaços geográficos da África atingidos por esse último ciclo têm correspondência, na atualidade, aos territórios dos seguintes países: Gana, Togo, Benin, Nigéria, Gabão, Congo, Angola, República Democrática do Congo, Moçambique e Madagascar. Esse é o período em que são desfeitas as ligações bilaterais entre os continentes africano e americano, sendo destruídas as rotas do tráfico triangular entre a América, a África e a Europa. Entretanto, o Brasil por 66 anos e os Estados Unidos por mais 90 anos continuaram escravistas depois da independência.

A manutenção dessa estruturação política, econômica e territorial por quase quatro séculos no território brasileiro e a quantidade de africanos importados até 1850, não devidamente quantificada, mostra como a consolidação da sociedade escravagista conseguiu estabilizar-se e desenvolver-se mesmo com os conflitos políticos e contradições econômicas e sociais. No Brasil colônia, o quilombo era uma reconstrução e elaboração concreta de um tipo de organização territorial existente na África Meridional, que apresenta variadas significações e, uma delas é um estado permanente de guerra. A grande extensão dos povoados “livres”, com uma forma de organização territorial de matriz africana, que vão se desenvolver nas margens brasileiras do Oceano Atlântico, têm em comum a referência de um espaço seguro e protegido, não necessariamente isolado, com igualdade de condições na maioria das relações comunitárias, de liberdade de acesso à terra e de uma base possível de ter confrontos e guerras pela manutenção do espaço “livre”.

No contexto político a distribuição dos quilombos no espaço colonial, chama a atenção os significativos pontos dos movimentos sociais de matriz africana, historicamente denominados de “rebeliões e revoltas” contra a manutenção do sistema escravista. A concentração nas regiões produtoras de café, açúcar, charque (carne seca), ouro e pedras preciosas, cacau, gado, dentre outras mercadorias de interesse na dinâmica comercial colonial, revela uma correspondência de ocorrência espacial, ou seja, as contradições e conflitos do sistema dominante se mostram de forma concomitante no espaço geográfico. Algumas considerações em torno das referências geográficas da população oriunda da África sub-saariana com registros no Brasil são temas tratadas no item a seguir.

Figura 4 - Brasil- Principais zonas e sítios de quilombos e revoltas de populações africanas e de descendentes no território brasileiro - Séculos XVI/XIX - Geog. Rafael Sanzio Araújo dos Anjos

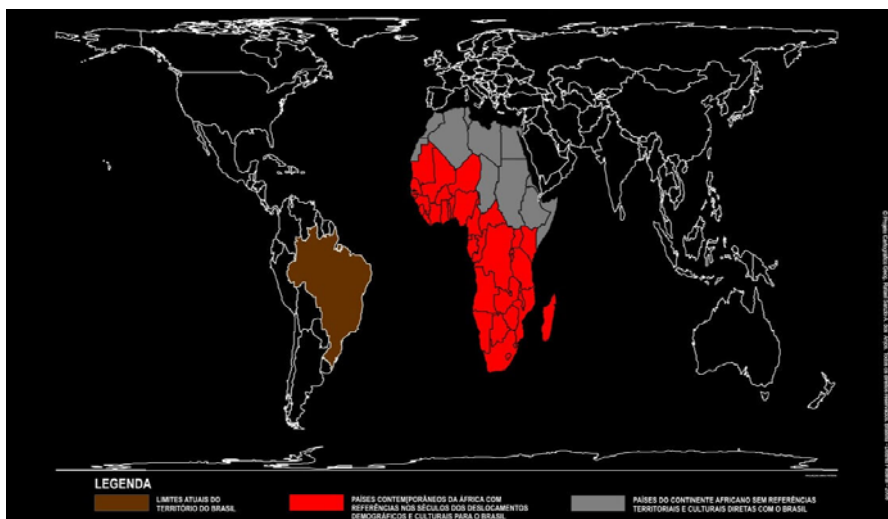


## O espaço geográfico da população afrobrasileira – uma introdução

O processo de pulverização das distintas matrizes africanas nas extensões do território colonial tinha, também, como estratégia, dificultar a organização, extinguir a língua de origem e impossibilitar a continuidade das culturas, ou seja, foram criados dispositivos reais para que as populações oriundas da África perdessem as suas referências identitárias e, por conseguinte, houvesse uma diluição da identidade étnica africana no Brasil. São “trazidos” para constituir a formação, a expansão e a ocupação efetiva do território brasileiro seres humanos: Minas, Congos, Ombundos, Bacongos, Ovibundos, Monjolos, Balundos, Jejes, Angolas, Anjicos, Lundas, Quetos, Hauças, Fulas, Ijexás, Jalofos, Mandingas, Anagôs, Fons, Ardas, dentre muitos outros, que possibilitaram o que podemos simplesmente denominar de afro-brasileiros, brasileiros de

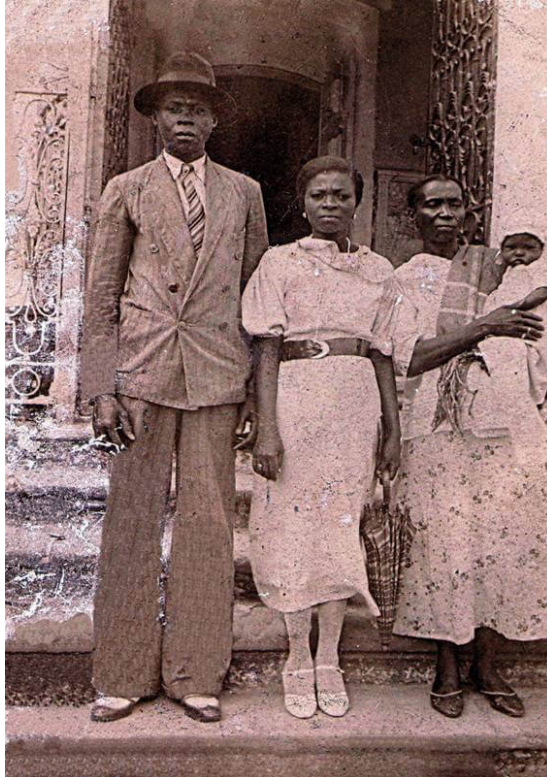
matriz africana ou população de ascendência africana. Por exemplo, as populações de matriz bantu, com origem na África Central e os iorubás, também denominados, nagôs, oriundos da África Ocidental apresentam registros e características relevantes no cotidiano do “Brasil real”.

Figura 5 - O Brasil e os países da África com referências territoriais e culturais da diáspora - Geog. Rafael Sanzio Araújo dos Anjos



Fonte: Anjos (2014).

Figura 6 - Foto anônima: Sr. Chico e sua esposa Vicência, com seu filho Fernando nos braços da sua avó Africana, de origem do Golfo da Guiné - 1940.



Fonte: acervo Família dos Anjo

O país sabe com clareza que, no período entre 1871 e 1920, 3.390 milhões de imigrantes europeus chegaram ao país, dos quais: 1.373 milhões eram italianos; 901 mil, portugueses e 500 mil, espanhóis. Muitos europeus no Brasil vão ocupar territórios onde já estavam estabelecidas populações africanas ou de seus descendentes, como, por exemplo, a ocupação de imigrantes italianos (1880) no sítio de Sapucaí, na região do grande Quilombo do Campo Grande, na antiga província de Minas Gerais. É importante notar que esse número se aproxima dos quase 4 milhões africanos que foram retirados de seu *habitat* natural e trazidos para o Brasil oficialmente entre 1520 e 1850. Isso porque as referências espaciais, temporais e quantitativas do período clandestino do tráfico ainda estão para serem caracterizados pela historiografia brasileira.

Esse é mais um fator geográfico que colabora para a falta de uma referência ancestral de origem da população brasileira de referência

africana, com interferências profundas na sua cidadania e no sentimento de pertencimento territorial. Afirmar para esse contingente que os seus antepassados foram “trazidos” do continente africano é vago, sem consistência, desrespeitoso, quando se trata de uma extensão com mais de 30.000.000 de quilômetros quadrados, com contextos territoriais de centenas de antigos reinos, impérios e grupos étnicos desconhecidos da historiografia oficial do país. Essa demanda secular, que possibilitaria uma ligação espacial mais referenciada e mais precisa na África, continua sem resposta satisfatória e nem perspectiva de solução institucional. Dessa forma, um dos grandes desafios das pesquisas territoriais destinadas à diáspora africana está no silêncio das estatísticas do tráfico e na identificação da referência territorial, portanto, do lugar de origem dos grupos de africanos que entravam no Brasil. As línguas e as religiões de matriz africanas são referências das sobrevivências seculares que conseguiram se manter no território e nas relações sociais, apesar da repressão e da discriminação institucionalizada.

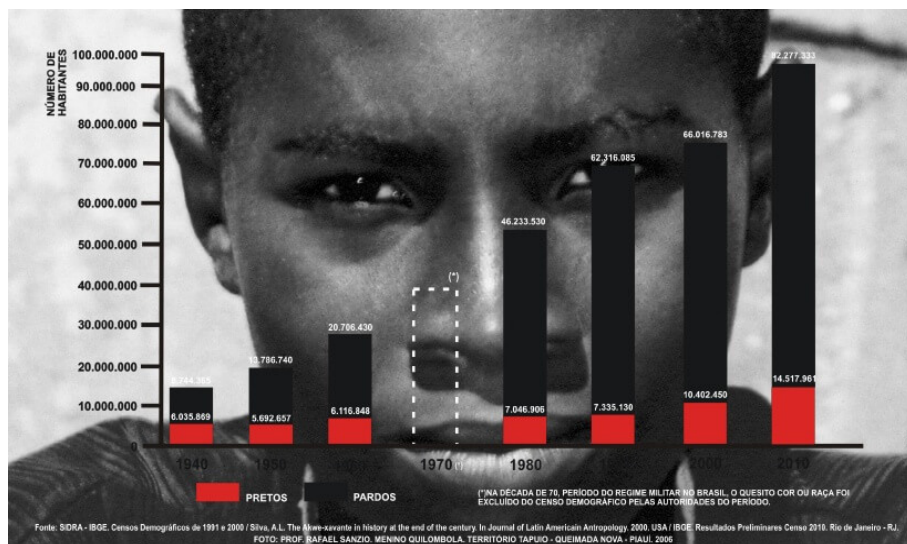
Dessa maneira, ser descendente do continente africano no Brasil, secularmente continua sendo um fator de risco, um desafio para manutenção da sobrevivência humana, um esforço adicional para ter visibilidade no sistema dominante e, sobretudo, colocar uma energia adicional para ser – estar inserido. É uma luta secular contra a exclusão territorial, social e econômica. A pesquisa da *Dinâmica Demográfica da População Negra Brasileira* (IPEA, 2013) revela que o percentual (10%) de homens afro-brasileiros mortos com idades entre 15 e 29 anos é maior que a dos brancos (4%). Esta e outras estatísticas recentes confirmam o processo real de extermínio e eliminação da população de matriz africana no Brasil contemporâneo.

Não podemos perder de vista que a questão demográfica do “Brasil africano” continua sem uma resposta e representação adequada, isto porque os critérios de aferição racial oficiais levam à subestimação do número real de cidadãos de matriz afrobrasileira que integram o país. No primeiro censo realizado em 1872 a “cor da pele” definia lugares na sociedade colonial-imperial, nas quais o grupo étnico e a condição social estavam indissociavelmente ligados. Esta herança colonialista sofreu pequenos ajustes ao longo do século XX, mas se mantém da essência. O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) continua agrupado os indivíduos em brancos, pretos, amarelos e pardos,



considerando brancos, pretos ou amarelos os que assim se declararem e os “outros” ficam classificados como pardos. Recentemente, esta instituição inseriu o grupo dos “índios”.

Gráfico 1 - Monitoramento do crescimento da população recenseada como preta e como parda pelo IBGE - Brasil. 1940-2010



O Gráfico da evolução das populações preta e parda do Censo realizado em 1940 até o mais recente (2010) mostra algumas constatações relevantes: 1. A timidez do crescimento da população preta, secularmente associada a um contingente escravizado e inferir revela como o racismo e a mentalidade colonial persistem na sociedade brasileira e, 2. O crescimento espetacular dos pardos ao longo de todas as décadas computadas. É um fenômeno! Por que será? Lembramos que associada ao “pardo” está a indefinição da sua identidade, do seu lugar na sociedade, da sua referência ancestral, em síntese, da sua territorialidade. Não podemos deixar de lado o que nos lembra o ditado popular: “de noite todos os gatos são pardos”. São milhares de homens, mulheres, crianças e idosos que sentem internamente, que não existe, ainda, um lugar definido na estrutura social do país.

É importante destacar que as populações africanas e seus descendentes, sobretudo as sub-saariana não foram responsáveis somente pela ocupação efetiva do território brasileiro e pela mão de obra, eles

marcaram e marcam, de forma irreversível, a nossa formação social, tecnológica, demográfica e cultural que, ao longo desses séculos, foi preservada e recriada, mesmo com as políticas contrárias do sistema. Vários setores da população brasileira contemporânea são vítimas de discriminação e preconceitos de toda a ordem. Entre os tipos de discriminação, a étnica, que atinge particularmente o contingente de ascendência africana no país, é sem dúvida a de maior extensão social e territorial, devido à grande expressão demográfica, já mencionada. Se tomarmos como exemplo, os espaços do candomblé nas metrópoles coloniais (São Salvador de Bahia, São Luis do Maranhão, São Sebastião do Rio de Janeiro, Belém do Pará, dentre outras), os registros dos terreiros mais antigos estão nas periferias urbanas e, com raras exceções, nas áreas centras e valorizadas da cidade. Este fato espacial é um revelador do processo real de exclusão e “invisibilidade” de uma das mais significativas referências da diáspora africana no Brasil, a territorialidade da resistência religiosa. Se verificarmos os espaços seculares de muitas destas sobrevivências na dinâmica do crescimento e transformações urbanas, alguns aspectos geográficos podem ser detectados, como por exemplo:

O padrão tipológico mais uniforme, ou seja, os tipos de habitações populares com morfologia de poucas variações (altura das edificações), revelam uma unidade socioeconômica nas comunidades, fato que minimiza o conflito na relação riqueza-pobreza; A alta densidade espacial das construções (casas geminadas, lotes pequenos e com quase nenhuma área verde) mostra a possibilidade de correspondência no número alto de habitantes (sete ou oito pessoas ou mais) por habitação. Este aspecto é importante no fortalecimento da comunidade nas suas demandas estruturais. Não são espaços “frios/isolados/solitários” como nas áreas das grandes residências da classe alta;

Os espaços verdes que permanecem no espaço dos terreiros mais antigos e no seu entorno, apontam para a importância dos mesmos na preservação e manutenção ambiental das áreas urbanas, sobretudo, nas periféricas, mais excluídas dos investimentos de infraestrutura na cidade;

Pela questão topográfica e religiosa, alguns sítios estão em uma encosta que se encontra (ou encontrava) com um elemento hidrográfico (rio, riacho, córrego, lagoa, lago, barragem, etc). Alguns destes vales viraram avenidas e sua hidrografia foi retilificada e canalizada, ou seja, os seus cursos naturais não existem mais e nem a acessibilidade pelos terreiros, com exceção dos que conseguiram manter e resistir à pressão e desfiguração da paisagem pela urbanização.

No item a seguir são mostrados algumas imagens cartográficas da territorialidade do candomblé em Salvador, onde os aspectos citados acima pode ser verificados.

## **Alguns candomblés de Salvador vistos de cima**

Os seres humanos estão muito habituados a ver numa perspectiva horizontal, a mais habitual ao cérebro e portanto a mais familiar. A visão vertical, ou seja, constituída a partir de um ponto de vista aéreo (ângulo reto) possibilita uma outra perspectiva para o cérebro e para os olhos informando e revelando leituras que se tornam difíceis de ocorrer com as limitações da paisagem horizontal. Neste sentido, mostramos a seguir algumas imagens aéreas de terreiros na cidade de Salvador que revelam muito dos espaços constituídos. Nesta oportunidade, preconizamos não interpretar academicamente estes espaços sagrados de matriz africana, sobretudo pelos riscos de limitações à amplitude das constatações espaciais do real.

É oportuno lembrar que a cidade de Salvador foi uma das pioneiras, senão a primeira capital do país a constituir um levantamento geográfico-cartográfico dos espaços de matriz africana, particularmente, dos terreiros. Me refiro ao Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia, o Projeto MANBA, desenvolvido na década de 1980 junto a Prefeitura Municipal de Salvador vinculado à OCEPLAN (organismo de planejamento territorial). Um dos grandes ganhos dos trabalhos de espacialização e articulação institucional desta natureza é o tombamento realizado há 30 anos do Terreiro da Casa Branca, o de referência mais antiga da nação ketu no país.

Figura 7 - Terreiro Casa Branca, F. Agliberto Lima (Anos 80).



Fonte: Acervo Fundação Gregório de Matos (Código:P.104\_F1808).

Figura 8 - Candomblé Ilê Axé Iyá Nassô Oká - Terreiro da Casa Branca - Salvador - Bahia - Brasil



Figura 9 - Candomblé Ilê Iya Omin Axé Iyamassê - Terreiro do Gantois - Salvador - Bahia - Brasil



PROJETO GEOGRÁFICO E CARTOGRÁFICO BY GEOG. RAFAEL SANZIO ARAÚJO DOS ANJOS - CREA 15604/D. PROJETO GEOGRAFIA AFRO-BRASILEIRA. CENTRO DE CARTOGRAFIA APLICADA E INFORMAÇÃO GEOGRÁFICA (CIGA) DA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA. APOIO TÉCNICO: RODRIGO DE OLIVEIRA VILELA. BRASÍLIA - DISTRITO FEDERAL - BRASIL. 2012. IMAGEM TERRAMETRICS E DIGITAL GLOBE/GEOEYE. PASSAGEM EM NOVEMBRO DE 2010. FONTE: PREFEITURA MUNICIPAL DE SALVADOR. SEPLAM - SECRETARIA MUNICIPAL DE PLANEJAMENTO, URBANISMO E MEIO AMBIENTE. FMLF - FUNDAÇÃO MÁRIO LEAL FERREIRA. CONDER - BASE CARTOGRÁFICA SICAR - 1992. BASES GRÁFICAS EDITADAS DA PREFEITURA DE SALVADOR.

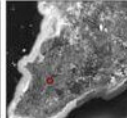
Figura 10 - Candomblé do Axé Opó Afonjá - Salvador - Bahia - Brasil



**LEGENDA**



LIMITE DA ÁREA DE PROTEÇÃO CULTURAL E PAISAGÍSTICA - AXÉ OPÓ AFONJÁ



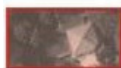
FONTE: PREFEITURA MUNICIPAL DE SALVADOR, DEPLAN, SECRETARIA MUNICIPAL DE PLANEJAMENTO, URBANISMO E MOBILIDADE, PAU - FUNDAÇÃO MARIO LUIZ FERREI, CENSO 2010, CARTOGRAFIA ALTA, IRE, BARRAS GRÁFIC, EDITORA DA PREFEITURA DE SALVADOR.

PROJETO GEOMÁTICO E CARTOGRAFICO EM GEOG. BARRAS, MARCO ANTONIO DOS SANTOS. DATA 19/04/2016. PROJETO GEOMÁTICO AFRO BRASILEIRA. CENTRO DE CARTOGRAFIA APLICADA E SISTEMAS DE INFORMAÇÃO COGIA DA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA AFONJÁ. TÍTULO: MONITORAMENTO DE OUBREIA, VILHA BRASILEIRA - QUARTILHO FEDERAL - BRASIL 2010. MONITORAMENTO TRUVE E OUBREIA, SOCIOGEOGRÁFICO. PRESIDENTE EM NOVEMBRO DE 2016.

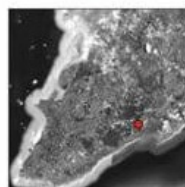
Figura 11 - Terreiro Ilê Asipá - Salvador - Bahia - Brasil



#### LEGENDA



LIMITE DA ÁREA DE PROTEÇÃO CULTURAL E PAISAGÍSTICA - TERREIRO ILÊ ASIPÁ



PROJETO GEOGRÁFICO E CARTOGRÁFICO BY GEOG. RAFAEL SANZIO ARAÚJO DOS ANJOS - CREA 15604/D. PROJETO GEOGRAFIA AFRO-BRASILEIRA. CENTRO DE CARTOGRAFIA APLICADA E INFORMAÇÃO GEOGRÁFICA (CIGA) DA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA. APOIO TÉCNICO: RODRIGO DE OLIVEIRA VILELA. BRASÍLIA - DISTRITO FEDERAL - BRASIL 2012. IMAGEM TERRAMETRICS E DIGITAL GLOBE/GEOEYE. PASSAGEM EM NOVEMBRO DE 2010.  
FONTE: PREFEITURA MUNICIPAL DE SALVADOR. SEPLAM - SECRETARIA MUNICIPAL DE PLANEJAMENTO, URBANISMO E MEIO AMBIENTE. FMLF - FUNDAÇÃO MÁRIO LEAL FERREIRA. CONDER - BASE CARTOGRÁFICA SICAR - 1992. BASES CARTOGRÁFICAS EDITADAS DA PREFEITURA DE SALVADOR.

## Conclusões e recomendações

Considerando-se que as construções analíticas e as especulações não se esgotaram, concluímos e recomendamos o seguinte:

As estatísticas apontam o Brasil como a segunda maior nação negra do planeta e é com relação a essa população que são computadas as estatísticas mais discriminatórias e de depreciação socioeconômica. Nos piores lugares da sociedade e do território, com algumas exceções, estão as populações afro-brasileiras. Não é mais possível esconder que temos diferenças sociais, econômicas, territoriais seculares e estruturais, para as quais os "remédios" ainda estão chegando e os assuntos são empurrados para um outro dia, para a próxima semana, no mês que vem, no próximo ano, que nunca chega. E os séculos estão passando! Dessa maneira, ser descendente do continente africano no Brasil, secularmente continua sendo um fator de risco, um desafio para manutenção da sobrevivência humana, um esforço adicional para ter visibilidade no sistema dominante e, sobretudo, colocar uma energia adicional para ser – estar inserido. É uma luta secular contra a exclusão territorial, social e econômica;

A questão do desconhecimento da população brasileira no que se refere ao continente africano é um entrave para uma perspectiva real de respeito amplo pelas diferenças étnicas no país. Importante não perdermos de vista que entre os principais obstáculos criados pelo sistema dominante preconceituoso referente à inserção do povo de matriz africana na nossa sociedade, está a inferiorização deste no sistema escolar. E esse contexto somente poderá mudar com uma política educacional mais explícita e com o foco direcionado para desmistificar o continente africano para a população do Brasil. O brasileiro não pode mais ficar achando que a África é um país, nem tão pouco achar que somente existem doenças, seres humanos e culturas primitivas, espaços para safári e animais exóticos, etc. O dano principal dessa informação errônea é auxiliar na manutenção de uma população preconceituosa às referências africanas e ser



feita uma associação imediata aos afrobrasileiros e afrobrasileiras. Este é um ponto estrutural para um processo de mudança, onde o ser humano brasileiro de ascendência africana seja, de fato, mais respeitado no sistema. Uma parte grande do problema continua sendo, a desinformação, ou seja, a posição da África, geralmente um dos últimos continentes nos compêndios escolares e oficiais, precisa ser alterado;

Outro ponto estrutural, ainda dirigido ao setor decisório do país, se refere à criação das condições necessárias para a realização de um censo demográfico mais realista e que retrate melhor a diversidade étnica brasileira. Este tema é complexo, entretanto é muito pertinente porque nele existe a possibilidade dos territórios religiosos de matriz africana estar reconhecidos “oficialmente” no sistema dominante, ou seja, na Geografia oficial conflitante;

É importante não perder de vista que vivemos o momento histórico de redefinição de uma identidade no país para os afrobrasileiros. Este processo de inclusão social constitui um desafio para as duas partes: um Brasil “maquiado de Europa” que está sendo pressionado para mudar, para incluir, para reconhecer cidadanias e direitos históricos de outras matrizes culturais e étnicas e, do outro lado a “África brasileira”, secularmente excluída, aflorando os seus conflitos internos, buscando formas eficazes de diálogo com o sistema e com o desafio de minorar o “medo” do “Brasil europeu” de que não vamos lhe tomar o Brasil. Podemos conviver com menos hipocrisia, mais respeito pelas diferenças e equilíbrio socio-econômico. Este é o desafio coletivo;

Tomamos como premissa que as informações por si só não significam conhecimento. Entretanto, elas nos revelam que com o auxílio da ciência e da tecnologia, temos condições de colaborar na modificação das políticas pontuais e superficiais a fim de subsidiar a adoção de medidas concretas para alteração, de forma estrutural, das situações das populações do “Brasil africano”.

## Referências

- ANJOS, R. S. A. A África, a geografia, o tráfico de povos africanos e o Brasil. *Revista Palmares em Ação*, Brasília, v. 1, n. 2, p. 56-66, 2002.
- ANJOS, R. S. A. *Coleção África-Brasil: cartografia para o ensino-aprendizagem*. 2. ed. Brasília: Mapas, 2005.
- ANJOS, R. S. A. *Coleção África-Brasil: cartografia para o ensino-aprendizagem: volume II*. Brasília: Mapas, 2007. v. 2.
- ANJOS, R. S. A. *África-Quilombos-Brasil: atlas geográfico: relatório final de pós-doutorado em Cartografia Étnica*. Bruxelas: Universidade de Brasília, 2008.
- ANJOS, R. S. A. *Quilombos: geografia africana-cartografia étnica-territórios tradicionais*. Brasília: Mapas, 2009.
- ANJOS, R. S. A. *Territorialidade quilombola: fotos & mapas*. Brasília: Mapas, 2011.
- ANJOS, R. S. A.; CYPRIANO, A. *Quilombolas: tradições e cultura da resistência*. São Paulo: Aori Comunicações, 2006.
- CASTRO, Y. P. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/ Topbooks, 2001.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA** (IBGE). *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD)*. Rio de Janeiro, 1996.
- MELO, A. Setenta e cinco por cento dos escravos levados para o Brasil eram Bantu. *Jornal de Angola*, Luanda, 10 set. 2008.
- SALVADOR (BA), Prefeitura. *Projeto MAMNBA: Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros na Bahia: relatório técnico*. Salvador: OCEPLAN, 1981.

# Orixás *on-line*: sobre o uso e abuso das tecnologias pelo povo de santo

Ricardo Oliveira de Freitas

## Entrada

O presente artigo dá prosseguimento ao tema que vem sendo por mim investigado há algum tempo e que resultou tanto na minha tese de doutorado como na publicação de artigos que pensaram o caso das religiões afro-brasileiras<sup>1</sup> e da sua presença na mídia na última década do século XX. Hoje, passada mais que uma década das investigações por mim realizadas, revisito o tema, a fim de analisar o caso da veiculação do sagrado religioso – e por isso secreto – e da reconfiguração do campo religioso afro-brasileiro provocada pelo advento do acesso e possibilidade de aquisição de tecnologias digitais – sobretudo, a câmera digital, o computador de uso pessoal com acesso à internet, o celular com gravador de áudio e câmera e a aquisição de *softwares* livres para reprodução e gravação em formatos mp3 e mp4, por classes populares; entre estas, expressiva parcela de integrantes de terreiros, adeptos das religiões afro-brasileiras.<sup>2</sup>

Com base em pesquisa realizada há exatos 16 anos, entendo que, se num primeiro momento o acesso por membros de terreiros às

1 Opto por utilizar o termo “religiões afro-brasileiras” em detrimento de “religiões de matriz africana”, ao considerar que o primeiro termo privilegia o importante componente da religiosidade popular brasileira nas negociações para a invenção do conjunto de religiões brasileiras com expressividade de influências africanas, mesmo que também compostas por influências ameríndias e europeias. Desse conjunto, interessa-me, especificamente, o candomblé de origem baiana. Mas não desconsidero a importância da umbanda carioca, do xangô pernambucano, do tambor-de-mina maranhense, da encantaria amazônica, do catimbó-jurema nordestino, do batuque gaúcho e de outras formas de culto para a sua composição.

2 Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb) e à Universidade do Estado da Bahia (UNEB), através de seu Programa de Bolsas, a concessão de três bolsas de iniciação científica para a realização desta pesquisa.

tecnologias de comunicação indicava certa elitização entre usuários, com o advento da popularização da internet<sup>3</sup> e do uso e abuso de tecnologias digitais pelas classes populares, tal realidade foi reelaborada. As mudanças provocadas pelos investimentos do governo a fim de proporcionar a inclusão digital, através de melhorias de acesso à rede e do barateamento do computador,<sup>4</sup> acrescido do aumento de poder aquisitivo das classes populares, o que facilitaria o acesso à internet por boa parte dessa parcela da população;<sup>5</sup> a acessibilidade a mídias e *softwares* de gravação de áudio; o aumento na distribuição de *softwares* livres; a propagação de tutoriais; o barateamento de câmeras digitais e de celulares; a “brasiliandização” de *softwares* (antes, somente em inglês); a proliferação de *lan houses* pelas periferias urbanas brasileiras (proporcionando o primeiro momento de familiarização com tecnologias digitais); a concorrência entre provedores de acesso (provocada pela privatização das empresas de telecomunicações) e, por extensão, a redução nos valores dos planos e mensalidades, são, também, fatores importantes para a mudança.

Tais transformações garantiriam o ingresso massivo de adeptos de terreiros nas redes sociais. Para isso, também contribuiria o surgimento, primeiramente, do Orkut e, depois, do Facebook, assim como do mais popular site de carregamento e compartilhamento de vídeo, o Youtube; o que proporcionaria a divulgação “pública” entre adeptos de eventos estritamente relacionados ao privado e fechado universo religioso afro-brasileiro, num tipo de divulgação mais abrangente do que o que foi oferecido, na década de 1990<sup>6</sup>, a estes adeptos através da criação

---

3 Para palavras em línguas estrangeiras, quando constantes de dicionários brasileiros de língua portuguesa, opto por não empregar o itálico. Todos os termos referentes ao universo religioso afro-brasileiro, nativos ou não, em português ou iorubá, também encontram-se sem grifo. Considerarei que, devido ao uso corrente no Brasil, são termos brasileiros. É preciso ainda esclarecer que optamos em não realçar ou sublinhar nenhuma das nomenclaturas estrangeiras aqui utilizadas quando encontradas em dicionários de língua portuguesa editados para o Brasil. Tomo como referência o Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa On-line, disponibilizado aos assinantes do provedor Universo *On-line* (UOL).

4 Através da criação de programas de combate à exclusão digital, como o Programa PC Conectado e o Projeto Computador Portátil para professores da rede pública de ensino.

5 Sobre uso de novas tecnologias como sonho de consumo entre classes populares, ver Barros e Rocha (2003).

6 Sobre a aparição das religiões afro-brasileiras como tema para listas e grupos de discussão, ver Freitas (2002).

de *mailing lists*, grupos de discussão, e de programas de comunicação instantânea (bate-papo), como ICQ,<sup>7</sup> IRC<sup>8</sup> e o AIM.<sup>9</sup>

Além disso, se antes os grupos de discussão, através de *mailing lists*, geralmente tinham como temas de discussão assuntos relacionados a questões mais objetivamente religiosas (litúrgicas, propriamente), hoje, questões de ordem da vida profana e mundana, mesmo quando dizem respeito às festas de santo,<sup>10</sup> são muito mais corriqueiras. Transforma-se, assim, o extraordinário em ordinário.

A exploração da “dimensão estética e artística” da vida religiosa que ali se apresenta também merece atenção, já que corrobora a “frivolidade” do modo com que a vida dos terreiros na internet extrapola os limites do sagrado e religioso para apresentar a sua faceta mais profana: a da espetacularização da vida. Mesmo os registros em fotos ou vídeos de eventos religiosos são sempre muito festivos, no que privilegiam a pós-festa em detrimento da festa religiosa no barracão,<sup>11</sup> fazendo lembrar a realidade investigada por Patrícia Birman (1997) em tempos em que ainda nem se pensava sobre a possibilidade do computador de uso doméstico.

Tal fato nos remete ao debate sobre vida *on* e *off-line* e coloca o candomblé no centro da trama cibernética, ao reconhecermos que as imagens, mesmo que sejam apresentadas em redes virtuais, são registros de eventos ocorridos no mundo fora da realidade virtual, no mundo atual, na vida *off-line*. Assim, a ideia de que a rede provoca modos de sociabilidade solo é, aqui, contestada, já que a necessidade de participação na festividade *off-line* é condição *sine qua non* para a postagem da imagem registro na rede *on-line*. A imagem postada, aqui, é somente um registro de algo acontecido no mundo fora da tela. Afinal, mesmo quando apoiada em inverdades, esta está sempre pronta a comprovar a veracidade e atualidade de algo ocorrido fora do mundo virtual, em clara referência à ideia do simulacro como réplica da realidade.

Por isso, o debate também presta-se a corroborar a lógica de que a vida *on-line* não está separada da vida *off-line*. São constituintes de uma

---

7 Programa de comunicação instantânea muito popular nos anos 1990. As iniciais fazem referência ao termo “I seek you”.

8 internet Relay Chat. Protocolo de bate-papo (*chat*) muito popular na década de 1990.

9 AOL Instant Messenger. Outro popular programa de bate-papo oferecido aos assinantes do provedor American On-line.

10 Festas de orixás, festas em homenagens às divindades africanas no Brasil. É termo nativo.

11 Salão de dança; local em que são realizadas as festas públicas.

mesma realidade mundo, no que conferem experiências ao mundo sensível e inteligível, ao mundo atual e virtual.

Tomo como referência o proposto por Pierre Lévy (1996), ao reconhecer que o virtual não deve ser entendido como ausência da realidade, da existência. Para o autor, o virtual não é o não real. Ao passo que o virtual tende a atualizar-se, ele comprova a não concretização efetiva ou formal de um fato, de uma realidade. Por isso, em oposição à realidade virtual, opto por utilizar o termo “atual” em clara referência à ideia de realidade concreta ou objetiva, como proposta por Berger e Luckmann (1994), ao reconhecerem a existência de um mundo e realidade já definidos e de um outro mundo e realidade que encontram-se potencialmente em devir.

Não nos deixemos, portanto, cair em armadilha de palavras. Uma comunidade virtual não é irreal, imaginária ou ilusória, trata-se simplesmente de um coletivo mais ou menos permanente que se organiza por meio do novo correio eletrônico mundial. (LÉVY, 2000, p. 130)

Desse modo, esse artigo tem como objetivo entender o modo com que o uso das Novas Tecnologias de Informação e Comunicação (NTIC) e a apropriação das tecnologias digitais pelo povo de santo<sup>12</sup> constroem novos modos de sociabilidade, que, concretizam-se tanto no plano do mundo virtual como da realidade *off-line*. Justifica-se pela necessidade de referendar o dinamismo da cultura e, por extensão, de religiões construídas sob a égide das articulações e negociações, ilustrando o modo com que o candomblé tradicional se adapta à sociedade digital, fruto da mediação do mundo.

## **De “é proibido fotografar” para “a partir de agora, é proibido fotografar”**

Em maio de 2012, fui à mais importante festa de um tradicional terreiro fluminense com uma amiga que realizava pesquisa de campo em tradicionais terreiros baianos. Não ia àquele terreiro havia mais de três anos. No caminho ela me perguntou se aquele era um dos tradicionais terreiros em que não se podia fotografar. Como já tinha visto mensagens de fotos de membros daquele terreiro em situação ritual

---

<sup>12</sup> Adeptos do candomblé. É categoria nativa.

no Facebook, logo compreendi que confirmar a interdição de fotos do evento religioso naquela comunidade seria perigoso. Fiz de conta que não ouvi a pergunta e nada respondi. Pensei que se tivesse me perguntado isso há seis anos, diria, com certeza, que sim, que aquele era um dos terreiros em que não se fotografava festas. Entretanto, naquele dia, logo que a festa teve início, os *flashes* das câmeras digitais pipocaram. Vinham tanto da assistência, como dos filhos homens – que, ali, não participavam da roda.<sup>13</sup> Nenhuma filha ou visitante havia incorporado. Era o início do xirê,<sup>14</sup> momento em que os orixás são evocados, mas que não se manifestam nos corpos das filhas. Alguns filhos se colocavam no centro da roda, procurando os melhores ângulos. A grande maioria das filhas fazia de conta que nada estava acontecendo. Entretanto, algumas esboçavam um sorriso discreto, meio que almejando uma exposição mais simpática na foto. No momento em que os cânticos para evocação da incorporação pelos orixás começariam, um ogã do terreiro tomou o centro da roda para dizer aos filhos e à assistência que o registro de imagens não seria mais permitido. O texto, dito em alto e bom som, foi: “a partir de agora, está proibido fotografar!”. O imaculado da roda ritual era quebrado pela ordem normativa que tentava conciliar, aproximando ou afastando, o evento religioso e a mídia.

Bem verdade, que na semana seguinte, não vi fotos da festa entre as postagens dos integrantes do terreiro que estão no meu grupo de amigos no Facebook. No perfil do terreiro havia, apenas, fotos da mesa de bolo, já que o terreiro realiza uma série de projetos, alguns relacionados à culinária. Com isso, o bolo e os doces mostravam a habilidade das filhas de santo alunas dos projetos oferecidos pelo terreiro. A coordenadora de projetos e instrutora é uma ebômi<sup>15</sup> do terreiro. Essa ebômi também é a responsável pela divulgação dos projetos e um tipo de *promoter* do terreiro. Possui, portanto, expressiva intimidade com as relações entre mídia, esfera pública e terreiro, já que bem conhece os caminhos da exposição voltada para obtenção de um lugar na esfera de visibilidade pública e midiática. Talvez por isso, os bolos sejam tão esteticamente sofisticados. As fotos dos bolos postadas no perfil do terreiro no Facebook dão o tom da visibilidade de determinada

13 A roda de dança formada pelas filhas e filhos de santo.

14 Festa. É composta pela roda, cânticos, danças e toques em homenagem às divindades.

15 Sênior iniciado ou iniciada há mais de sete anos.

festividade. Quanto mais simples a festa, mais simples o bolo. Festa simples significaria, aqui, festividade com menor grau de exposição para fora (visibilidade pública). Muitas coberturas de bolos são feitas com imagens sobre um tipo de glacê. Ficamos mesmo em dúvida se são bolos comestíveis, tamanha a quantidade de imagens (desenhos e fotografias) sobre as coberturas. É uma veneração à imagem. São bolos sofisticados. Bolos imagéticos. Esteticamente perfeitos. Antes dos bolos midiáticos, os bolos, naquele terreiro, eram bastante simples, mesmo que fossem muito saborosos. Muitas amigas e integrantes do terreiro fazem menção a esse antigo bolo, descrito como “bolo tradicional”. Há, ainda, camisetas com imagens (desenho) de divindades que podem ser distribuídas (como lembrança) ou vendidas (quando feitas pelas alunas dos projetos) no dia da festa. Por fim, a comida servida aos visitantes, num tipo de *self-service*, esbanja fartura e qualidade – mesmo que os pratos sejam mais populares que sofisticados. A festa, aqui, também serve para dar visibilidade aos projetos. Reconheço, com isso, o quanto da exposição para visibilidade pública também recai sobre os bolos, as lembranças e a comida oferecidas aos visitantes nos dias de festa, deixando claro que a ocupação de um lugar especial na esfera de visibilidade pública é determinada pela totalidade de um conjunto de aspectos bastante complexos que compõem a realidade do que denominamos povo de santo.

No perfil desse terreiro no Facebook não há fotos de situações rituais – nem mesmo das que não envolvem incorporação. Todas as fotos dizem respeito aos cursos e aos produtos dos cursos, já que o terreiro desenvolve muitos projetos sociais, funcionando como um tipo de Organização Não Governamental (ONG). As fotos de situações rituais no terreiro, sempre sem incorporação por divindades, quando aparecem, estão postadas nos perfis dos filhos integrantes do terreiro e de alguns visitantes amigos. O terreiro também mantém uma *homepage* na internet onde, além de descrever a origem histórica do terreiro, dá ao internauta a possibilidade de visitar o seu memorial – ali um memorial virtual – com acesso imagético às peças mais expressivas.

Já no perfil de um babalorixá, filho de santo desse mesmo terreiro, encontramos fotos e vídeos de festas realizadas em sua casa de santo. Mesmo que haja fotos de situações rituais, também não há fotos em situações de incorporação. Para cada postagem, há inúmeros



comentários que tentam mostrar carinho e intimidade entre os usuários e o babalorixá,<sup>16</sup> assim como entre os usuários e as divindades africanas: “mamãe arrasou”, “papai estava lindo”, “meu irmão é demais, né não?”; em clara referência aos orixás e às suas performances durante determinada festividade. O barracão (salão de danças) possui um tipo de decoração muito *clean*, modernosa, que mais se assemelha a um restaurante de comida por quilo, que, propriamente, a um terreiro. As paredes são em cor salmão. Não há telhado, já que o barracão é coberto por laje. No teto não há bandeirinhas, mas um tipo de rebaixamento em gesso e tinta branca. O luxo é exibido nos bolos debruçados sobre várias tabuletas interligadas por réplicas de colunas greco-romanas. A decoração dos bolos está relacionada às divindades homenageadas. Os bolos podem ter sido feitos pela mesma ebômi que produz os bolos no terreiro matriz. As flores dão o tom esplendoroso à decoração e todas as filhas possuem tranças africanas embutidas (e religiosamente iguais) sobre cabeças descobertas (mesmo as mulheres brancas com cabelos lisos). As fotos dão um certo tom de importância a sujeitos comuns. O cenário em cor salmão contribui para isso. A brancura das roupas, o perfilhamento dos filhos e as paredes dão o tom à imagem. Por isso, a imagem, aqui, deve ser exaltada em todas as suas possibilidades.

Tal fato opõe-se radicalmente à ideia defendida por Arlindo Machado (2001) de que estaríamos vivendo um quarto iconoclasmo. Ao reconhecer, em quatro tempos históricos, a superioridade e transcendência do texto e dos escritos sobre as outras formas de expressão em arte, o autor traduzirá iconoclastia por uma espécie de literolatria – o culto do livro e da letra em detrimento da imagem. O paradoxo, segundo o autor, é que tal iconoclastia surge em plena era da civilização imagética .

É claro que não podemos deixar de considerar, que, o momento inicial da ciberinformatização do candomblé é caracterizado pelo texto, pelo hipertexto, que constituía as mensagens que compunham as *mailing lists* e os *chats* de mensagens instantâneas IRC, ICQ, AIM, àquela época. Entretanto, já naquele tempo, as mensagens enviadas eram recheadas de imagens e animações em extensão GIF,<sup>17</sup> o que demonstra a expressiva sedução pelo uso da imagem, mesmo no momento inaugurador da presença do candomblé na internet. Há, portanto, nos

---

16 Pai de santo.

17 Graphics Interchange Format. Extensão que designa formato de imagem.

primórdios da hipertextualização<sup>18</sup> do sagrado afro-brasileiro, certa supremacia da imagem em detrimento do hipertexto puro e simples. Com o aumento da participação do povo de santo na internet, essa supremacia somente foi acirrada, caracterizando o caso das religiões afro-brasileiras e da participação dos seus adeptos na internet como um caso exemplar. Como religião centrada em elementos estéticos (cor, forma, vestimentas, dança, canto, artesanato, adereços, decoração) o uso exacerbado da imagem, provocado pela aquisição popularizada de câmeras digitais, é perfeitamente inteligível. Desse modo, o traço que define as mudanças no âmbito das religiões afro-brasileiras após a recente incursão de seus adeptos na rede mundial de computadores pode ser assim definido: de religião baseada na tradição oral à religião textual (aqui, refiro-me à importância dos escritos pela bibliografia da antropologia das religiões afro-brasileiras); de religião textual à religião hipertextual; de religião hipertextual à religião imagética (foto e videográfica).

A relação entre religiões afro-brasileiras e mídia ou, mais especificamente, candomblé e registro imagético não é recente. De todo modo, tal aproximação sempre foi muito pouco expressiva, devido às poucas aparições de registros. Mesmo as produções da Música Popular Brasileira (MPB) e das escolas de samba do Rio de Janeiro, com seus históricos sambas de enredos que tratavam da mitologia dos orixás ou da africanidade da Bahia, não foram suficientes para reverter esse apagamento. Chamo apagamento o caso da não representação ou da representação desqualificada, concretizada por situações em que representações negativadas são acionadas, através de projetos, velados ou não, de (in)visibilidade, que se caracterizam tanto pela ausência como pela presença pejorativa e desqualificadora. (FREITAS, 2009) Por isso, a recente publicização do candomblé na internet se apresenta com um momento único, no que inaugura uma quase massificação de religiões construídas sob a égide do apagamento, da presença indesejada, da invisibilidade velada.

---

18 Considerarei o primeiro momento de textualização como sendo aquele referente às publicações que irão compor uma bibliografia da antropologia das religiões afro-brasileiras. Para um histórico da mediatização das religiões afro-brasileiras, ver Freitas (2003).

Mas, se por um lado essa presença é positiva em termos de construção de um panorama midiático<sup>19</sup> inclusivo e diverso, por outro, fomenta um tipo de realidade fundada sobre valores novos, modernos, não condizentes com a lógica da tradição tão perseguida tanto pelos terreiros na busca pela ocupação de um lugar privilegiado no concorrido mercado da oferta de serviços mágico-religiosos, como pelos adeptos de terreiros militantes em movimentos de diálogo inter-religioso e de tradição de orixás.

Em pesquisa realizada na década de 1980, na periferia do Rio de Janeiro, mais especificamente na Baixada Fluminense, Patrícia Birman observou um grupo de jovens que frequentavam terreiros de candomblé na região como possibilidade de entretenimento, de paquera e, sobretudo, do exercício do que a autora chamava de “futilidades necessárias”, através tanto de incursões transgressoras, no que habitam o domínio do sexo e do erótico, como da performatividade e gestualidade. (BIRMAN, 1997) Desse modo, o candomblé se apresentava, ainda segundo a autora, como um lugar prazeroso, que muito nos remeteria aos lugares postados nas redes sociais, nos quais a festividade, com todas as suas materializações (comida farta e requintada, vestimentas vistosas e caras, decoração meticulosa, coreografia impecável e, sobretudo, qualidade das imagens, com áudio e *closes* quase profissionais), nos aproxima da ideia de futilidade que pode ser levada a sério, já que necessária.

Se antes, com base no descrito por Birman (1997), era preciso falar africano, agora, além do português e do africano, é necessário falar inglês, articulando a oralidade, tida como experiência primária, e a “oralidade secundária”, criada e organizada pela “visualidade eletrônica”. (MARTIN-BARBERO, 2002)

Além disso, se antes era necessário “correr macumba”, em alusão à acirrada frequência às comunidades *off-line*, hoje, é preciso “correr” os grupos de interesse nas redes sociais em frente à tela do computador, sem precisar abandonar o conforto do lar ou das *lan houses*. Constroem-se, com isso, terreiros virtuais (*on-line*) que ocupam o lugar dos terreiros atuais (*off-line*), que, se num primeiro momento, serviam para suprir a falta de tempo e reduzir a necessidade do deslocamento físico,

---

19 O termo “mídia panorama” (media scape), cunhado por Arjun Appadurai (1994), refere-se à circulação de imagens concomitante à circulação de mercadorias que caracterizará a globalização, proporcionada pelas novas tecnologias de comunicação e pelas ações por estas empreendidas, desterritorializadoras das esferas políticas, econômicas e culturais de Estados nacionais.

hoje servem para complementar a participação atual e física no evento ocorrido fora da realidade virtual. Afinal, os modos de visibilidade que podem ser conquistados no terreiro *off-line* em nada se comparam às possibilidades de visibilidade proporcionadas pela rede mundial de computadores. Aqui, aos moldes da lógica da espetacularização, como proposta por Guy Débord (1997), ao reconhecer o importante papel da imagem para elaborar estatutos de poder e de dominação numa sociedade regida pela lógica da imagem como motora das relações de produção e consumo de mercadorias, o alcance da visibilidade é inenarrável. Se antes a vida afro-religiosa na internet servia como modo de unir comunidades de adeptos distanciadas em termos físicos e geográficos, tanto entre si como do terreiro *off-line*, hoje, os terreiros que se materializam na internet, através das possibilidades de registro e veiculação de imagem estática e em movimento e de áudio, estão mais objetivamente relacionados à exposição para fora das afluências materiais de uma determinada comunidade e da sua liderança.

A exposição do luxo ou de uma simplicidade asoerbadada, que tenta traduzir a ideia de terreiro bem-sucedido, tem se constituído como representação corriqueira nos sites a que temos acesso às coisas do universo religioso afro-brasileiro na internet. Seja de um modo ou de outro, o fato é que cria-se um nicho estético, que classifica e categoriza os perfis do Orkut e do Facebook e os canais do Youtube de propriedade de integrantes de terreiro como pertencendo a um campo estético em que o mau gosto e a exacerbação do *kitsch* prevalecem.

O paradoxo acerca do ingresso na rede mundial de computadores, que torna visíveis grupos e comunidades antes invisibilizadas, é que a sua “dinâmica de intercomunicação” acaba criando desconexões e exclusão. Uma globalização que desglobaliza, ao criar um abismo entre integrados e excluídos. (GARCIA CANCLINI, 2007, p. 243) Afinal, o mesmo mau gosto que inclui, ao criar uma rede de afinidades, exclui os afins como indesejados.

Néstor Garcia Canclini (2007, p. 37), ao defender a necessidade de socializarmos-nos na prática das diferenças culturais, numa exaltação à multiculturalidade, define:

Um obstáculo para esta aprendizagem é que a desigual participação nas redes de informação combina-se com a desigual distribuição midiática dos bens e mensagens daquelas culturas com que interagimos. Como construir uma

sociedade (mundial) do conhecimento quando vigorosas culturas históricas, com centenas de milhões de falantes, são excluídas dos mercados musicais ou colocadas nestas prateleiras marginais das lojas de discos que, paradoxalmente, recebem o título de *world music*? (GARCIA CANCLINI, 2007, p. 37)

## Esfera de visibilidade pública nos *web* terreiros

Em 2001, apenas 8,31% da população brasileira tinham acesso à internet (e somente 12,46% tinham computadores em casa). (FGV, 2003) Frente a essa realidade, a crença era de que os internautas seriam pessoas com maior poder aquisitivo (econômico) e melhor formação educacional, o que podia ser resumido pela seguinte classificação, de acordo com um informante: “pessoas de melhor nível social” [sic].<sup>20</sup> (FREITAS, 2002, p. 86) A habilidade para lidar com a *web* linguagem, que já tinha como língua oficial o inglês, seria outro definidor de classes; nesse caso, categorizando grau de instrução e formação educacional. O alto número de membros estrangeiros seria outro importante recorte entre adeptos, simbolizando aqui, proventos através de moeda forte, representada pelo dólar, além do imaginário que se construiu no Brasil sobre estrangeiros como pessoas bem-sucedidas: educadas, cultas e detentoras de melhor qualidade de vida e bem-estar. Os altos valores dos equipamentos, das linhas telefônicas e das tarifas também sinalizavam a exclusão e a inclusão.<sup>21</sup> Como boa parte dos informantes acessava a internet em local de trabalho, o fato de estarem empregados significava mais um recorte de privilégio em oposição aos informantes desempregados – na sua totalidade, sem possibilidade de acesso doméstico.

Dividia-se, assim, o grupo de adeptos e simpatizantes das religiões afro-brasileiras entre quem tinha e quem não tinha acesso, entre *web* incluídos e *web* excluídos, entre conectados e desconectados, para utilizar uma expressão de Garcia Canclini (2007).

Nesse sentido, os internautas seriam pessoas “seguras”, distantes das mazelas sociais e econômicas que atingiam a maior parte da

---

20 Refiro-me à pesquisa realizada entre 1998 e 2001 para elaboração da tese de doutoramento por mim defendida, com apoio do CNPq.

21 No Brasil, somente a partir do ano de 2000, depois da privatização das empresas estatais de telefonia, o valor pago pela aquisição e utilização de linhas telefônicas foi reduzido (o valor da utilização por tempo de uso pouco mudou).

população brasileira. Por isso, a ideia de círculo, circuito ou rede (*net*) social parecia, naquele momento, bastante apropriada.

Hoje, com a o advento dos investimentos em políticas de inclusão digital e da modernização pela qual o país passou nesses 10 anos, gerando expressivo aumento do poder aquisitivo das classes populares, o *techno-apartheid*, para utilizar outro termo proposto por Garcia Canclini (2007), deu lugar à massificação do candomblé, concretizada pela corriqueira acessibilidade à rede e pela massiva aquisição de tecnologias digitais pela maioria dos integrantes das religiões afro-brasileiras.

A quase totalidade das imagens (fotos e vídeos) diz respeito às cerimônias religiosas nos terreiros ou aos momentos pós-cerimônias religiosas, quando a festa pagã de congratulação entre membros dos terreiros e visitantes toma corpo.

Há, ainda, expressivo número de *sites* e *blogs* que destinam-se à busca de ocupação de um lugar privilegiado no mercado de bens mágicos e religiosos, através da exibição da publicidade explícita da oferta de serviços ou das grandes realizações do terreiro. As realizações, como cursos, seminários, festas religiosas, ações de voluntariado e caridade, participação política, presença da mãe ou pai de santo em eventos externos de importância significativa para a sociedade, acabam se relacionando com a possibilidade de melhor colocação no mesmo mercado de oferta de serviços mágicos e religiosos para a cura de aflições. Nesse sentido, muda-se o caminho, mas chega-se no mesmo lugar.

Além disso, partindo da lógica baseada no conceito de sociedade do espetáculo ou de sociedade midiática, na qual, num mundo regido pela comunicação e pelos seus meios, em um tipo de aldeia global, nossos desejos serão regidos por modos e formas de consumo propostos pela mídia e nossas visões de mundo, ideias, valores e capacidades (nos seus termos cognitivos) serão uma extensão do proposto pela mídia, o desejo pelo extravasamento da vaidade e pela visibilidade na nova esfera pública (midiática), agora constituída pelos meios de comunicação de massa, encontra eco na participação massiva de determinados chefes de culto em *sites*, *blogs* e redes sociais. Em alguns momentos, a publicação de suas participações em eventos (tanto internos como externos aos terreiros) chega a provocar a curiosidade por saber se eles ainda têm tempo para realizar os rituais necessários ao culto.

Imagens que ilustram participação em eventos de “cunho social”, mais que religioso, demandam a exposição de joias, adereços e indumentária luxuosas, mostrando tanto o esmero daquela liderança religiosa para com as coisas da vida material assim como para as coisas do sagrado, do seu orixá – já que, geralmente, as joias e vestimentas estão diretamente relacionadas aos símbolos do seu orixá protetor (cores e formas).

Há, ainda, um sem fim de vídeos que retratam os principais momentos da vida espiritual de um adepto, sobretudo aqueles relacionados às festas de obrigação em homenagem aos anos de iniciação. No Youtube havia 465 vídeos para o termo “saída de santo”, considerando que a maioria tem como título o nome específico do orixá para o qual estão sendo iniciados ou festejando os anos de iniciação. Por exemplo, Oxum, uma divindade muito popular no Brasil, apareceria em “saída de oxum”, com 1.360 vídeos. Já a palavra “candomblé” exibiria 11.800 resultados.<sup>22</sup>

A escolha por terreiros visíveis, em detrimento de terreiros invisíveis, é um realidade entre fiéis clientes que pretendem realizar possíveis rituais de iniciação e de filiação. Por isso, a presença na internet funciona como importante aliada para dar a visibilidade e, por extensão, gerar lucro e sustentabilidade para os terreiros. A relação entre clientes e terreiros perpassa, pois, as lógicas de (in)visibilidade.

## Da tradição oral ao hipertexto

A ideia de que o surgimento da rede mundial de computadores e a facilidade de acesso proporcionado a grupos e comunidades antes invisibilizadas seria determinante para o enfraquecimento de projetos (velados ou não) de dominação, que se sustentam na exclusão, invisibilidade ou apagamento de determinados segmentos sociais, tem sido fortemente defendida pela corrente de estudos da comunicação que vê na mídia, sobretudo digital, forte aliada para propor modelos de fazer comunicacional alternativos aos que nos são apresentados pela grande mídia. Desse modo, a apropriação de mídias com recursos digitais por adeptos das religiões afro-brasileiras proporcionaria maior atuação e, por extensão, visibilidade junto à esfera pública política, ou melhor, à esfera de visibilidade pública, de religiões antes tidas como religiões voltadas para

---

22 Dados obtidos em junho de 2012.

nichos étnicos e, por isso, segmentados. Transformam-se, pois, religiões antes tidas em religiões para negros, pobres, excluídos e minorias em religiões para todos, religiões para o mundo. (PRANDI, 1999)

O caso da apropriação da rede pelos movimentos sociais, através da criação de canais de acesso para divulgação das suas causas, problemas e prioridades e para diálogo com as esferas de poder institucionalizado, tem sido, nesse sentido, ponto positivo para a construção de uma nova instância de articulação e negociação entre candomblé e sociedade abrangente. A mídia, desse modo, apresenta-se como forte aliada do projeto de legitimação de religiões antes perseguidas pelo Estado, já que tidas como religiões de barbárie e selvageria, por conta, sobretudo, de seus rituais de possessão e sacrifício e pelos traços de africanismos contidos numa religião de e para negros.

Entretanto, o uso contra-hegemônico dos recursos digitais oferecidos pela criação das *mailing lists*, que unia adeptos das mais distintas tradições religiosas afro-derivadas, baseados nas mais diversas partes do mundo, verificado no início da aparição dessas religiões na internet, em nada se aproxima do atual uso hegemônico de tais recursos, verificado com as postagens que veiculam imagens (fotos e vídeos) de festividades nas redes sociais.

Mesmo que reconheça que meios contra-hegemônicos podem ter uso hegemônico, afinal “[...] nós não estamos em um mundo onde haja instrumentos hegemônicos, de um lado, e, do outro lado, instrumentos contra-hegemônicos puros” (SANTOS, 2009, p. 32), entendo que a nova configuração da presença do candomblé na rede acena mais para uma intencionalidade de mercado, de cooptar possíveis clientes e melhor colocação no mercado de oferta de serviços mágicos e religiosos, no mercado da cura das aflições e da fé, além de adquirirem certa legitimidade junto à opinião pública – importante elemento para a legitimação de terreiros e de pais e mães de santo, que extrapola o limite do universo religioso e faz da mídia um tipo de reguladora de mercado, ao ditar quem é ou quem não é legítimo.<sup>23</sup>

A tradição religiosa, tão apregoada pelos que tentam definir seu grau de pureza, ameaçados pela impureza de outras expressões religiosas de matriz africana, sobretudo da umbanda, passa a ser regulamentada pela visibilidade positiva na rede, ou melhor, pela contribuição dada

---

23 Sobre candomblé e legitimação pela mídia, ver Van de Port (2005).



pelos meios e recursos tecnológicos digitais, antagonísticos de qualquer traço de tradicionalismo.<sup>24</sup>

A fim de obterem reconhecimento junto à esfera pública usam e abusam de recursos inspirados na publicidade voltada para a lógica de mercado, o que muito lhes aproxima de um discurso e *performance* próxima do que tem sido ideologicamente promulgado pelas grandes empresas de comunicação, a grande mídia, e pelo telessionarismo evangélico neopentecostal.

Desse modo, transformam religiões atextuais em religiões hipertextuais (FREITAS, 2002), parecendo, mesmo, desprezar a importante dica dada por Boaventura Souza Santos (2009), ao dizer que “temos que usar contra-hegemonicamente instrumentos hegemônicos – entre eles, obviamente, os meios de comunicação e a revolução da informação.”

## Saída

Indícios da ciberinformatização das religiões afro-brasileiras (mais especificamente do candomblé) já se anunciavam desde os primórdios do uso do computador pessoal. É claro que não desconsidero a importância que outros tipos de mídia (sobretudo, impressa e audiovisual) tiveram para dar visibilidade e inserir as religiões afro-brasileiras na esfera pública política.<sup>25</sup> Mas, o caso da internet tem outro grau de importância no sentido de que, se para as mídias tradicionais, a aparição dessas religiões somente ocorreria com expressivo atraso, para as NTIC a participação das religiões afro-brasileiras em seus produtos é derivada das transformações pelas quais o Brasil passa, fazendo emergir, através de um movimento quase universal, vozes subalternizadas por décadas de homogeneização da mídia hegemônica.

Em 1996, quando o computador com acesso à internet ainda era objeto raro e as possibilidades de acesso à rede restringiam-se à conexão por linha discada, o terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, um dos mais tradicionais do Brasil, já possuía uma homepage, hospedada no servidor

---

24 São muitos os perfis no Facebook que criticam a “umbandização” ou a “quimbandização” de religiões tidas como “mais puras”, o candomblé e suas “nações”, suas muitas formas de culto.

25 A partir de um artigo anteriormente publicado, elaboro, nas próximas páginas, um pequeno histórico da contribuição da mídia para dar visibilidade ao candomblé, a partir de participações e referências decisivas, seja na mídia impressa, audiovisual ou digital.

de alojamento de sites gratuito Geocities. O site ficou no ar (*on-line*) até a extinção do Geocities. Mesmo à época em que se manteve no ar, em momento anterior à excelência dos serviços dos buscadores atuais, o endereço da página, pelo fato de ser gratuita, era comprido e impossível de memorizar. Por razões desconhecidas por este autor, o fato é que o terreiro nunca investiu em ter um endereço em servidor pago. Por isso, com o fim do Geocities, o site do terreiro deixou de existir. Outros terreiros baianos, não menos tradicionais, também optaram em não disponibilizar sites na internet, por razões também desconhecidas, mas que devem estar relacionadas, com quase certeza, aos interditos no que se refere à divulgação de registro em imagens (fotografia e vídeo) e áudio (cânticos) do sagrado.

A aparição do candomblé na grande rede mundial de computadores, a internet, através de suas comunidades virtuais (sites, *chats*, *mailing lists* sobre temas relacionados ao universo religioso afro-brasileiro) propagou-se a partir da metade da década de 1990. Sob a égide da democratização do conhecimento, proporcionou real publicização e usurpação dos segredos de culto, que já vinham tomando vulto desde a invasão pelas indústrias editorial, radiofônica, cinematográfica e televisiva das religiões afro-brasileiras. Contribuiu, também, para a reelaboração de universo religioso afro-brasileiro, no momento em que a veiculação de informações sobre métodos de culto, indispensáveis à boa realização dos eventos rituais e estruturantes do sistema hierárquico dos terreiros, proporcionou novas possibilidades de aprendizado litúrgico e de transmissão e arquivo (agora, digital) das tradições religiosas afro-brasileiras. Boa ilustração encontra-se na construção de sites por tradicionais terreiros de candomblé com a finalidade de divulgar o patrimônio histórico e a tradição daqueles terreiros (fotografias de antigos integrantes, esclarecimentos sobre a religião, textos com a história dos terreiros, descrição de mitos).

Se a democratização dos segredos e interditos de culto (orô e ewo), através do sistema ciberinformacional, contribuiu para a (re)elaboração das redes de solidariedade e das relações de poder, privilégio e prestígio, estruturantes do universo religioso afro-brasileiro (o que pode ser visto como um problema), a virtude, porém, foi que ela proporcionou a criação de uma nova rede de sociabilidade, construída através da substituição do terreiro real pelo terreiro virtual (tanto no Brasil

como no exterior) e da articulação entre as mais diversas religiões afro-derivadas espalhadas pelo mundo, caracterizando uma rede de solidariedade, agora conectada entre religiões afro-derivadas globais. Dessa forma, religiões antes tidas como religiões de negros, pobres, excluídos, desprivilegiados e minorias (e, por isso, religiões de exclusão), transformam-se em religiões para todos, religiões para o mundo, religiões universais (e, por isso religiões de inclusão).

A internet serviu, ainda, como rede de arquivo das tradições e divulgação da história dos terreiros, propiciando a construção de um espaço aberto à discussão, antes restrito única e exclusivamente ao espaço do terreiro. Se, nos terreiros, quer seja entre adeptos, pesquisadores ou simpatizantes, o espaço para a discussão dos assuntos relacionados ao culto era interdito aos leigos (não sacerdotes), na internet tal espaço foi ampliado.

Por isso, a internet, como espaço autônomo, torna-se excelente local para exercício do poder estruturante das hierarquias determinadoras de privilégio e prestígio, antes restrito aos altos cargos dentro da ordem postulante do terreiro ou da academia, mas agora erguida sobre sentimento de pertença a uma rede virtual – que abole o permanente estágio de experimentação, determinante do aprendizado sistemático apreendido no cotidiano dos terreiros, assim como a noção de pertencimento à uma rede real solidária, edificante da estruturação da religião e culto de orixás, que, no Brasil, foi instituído graças à permanência das comunidades-terreiro.

A substituição do terreiro atual (*off-line*) pelo terreiro virtual pode contribuir tanto para eliminar o enfadonho deslocamento até os terreiros reais, situados, majoritariamente, nas periferias das grandes metrópoles brasileiras como para anular o tempo para aprendizado das ortodoxias, eliminando o rígido sistema hierárquico dos terreiros reais (o número de não iniciados é bastante expressivo nas redes).

A internet possibilita, também, o surgimento de novas formas de religiosidade e conteúdos (inclusive, com novas intenções de mercado, de bens simbólicos e materiais, através dos inúmeros *sites* para compra de produtos e materiais necessários ao culto, oferta de serviços mágico-religiosos), fazendo com que religiões centradas na tradição oral, após conhecerem os benefícios da literacia, possam conhecer os benefícios do espaço virtual, espaço da imagem-texto, espaço do hipertexto.

Diferencia, outrossim, os integrantes dos terreiros, ao formar uma rede segura de sociabilidade, concretizada por afinidades imagéticas (estéticas), mais que religiosas, ao compactuarem de uma espetacularidade centrada na desarmonia do gosto, que exacerba o grotesco (PAIVA; SODRÉ, 2002), através de uma deturpação da realidade pela ficção, do autêntico pelo inautêntico, do espontâneo pelo fabricado, num tom que muito se assemelha à submissão da cultura à tirania do entretenimento, que, para utilizar as ideias de Neal Gabler (1999), transforma a vida em Facebook ou Orkut.

## Referências

- APPADURAI, Arjun. Disjunção e diferença na economia cultural global. In: FEATHERSTONE, Mike (Org.). *Cultura global*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 311-28.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia Nacional, 1978.
- BIRMAN, Patrícia. Futilidades Levada a Sério: o candomblé como linguagem religiosa do sexo e do exótico. In: VIANNA, Hermano (Org.). *Galeras cariocas: territórios de conflitos e encontros culturais*. Rio Janeiro: Editora UFRJ, 1997.
- DÉBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- FREITAS, Ricardo. Candomblé e mídia: breve histórico da tecnologia das religiões afro-brasileiras nos e pelos meios de comunicação. *Acervo: Revista do Arquivo Nacional*, Rio de Janeiro, v. 16, n.2, jul./dez., 2003.
- FREITAS, Ricardo. (Org.). *Mídia alternativa: estratégias e desafios para a comunicação hegemônica*. Ilhéus: EDITUS/FAPESB, 2009.
- FREITAS, Ricardo. *Web terreiros d'além-mar, macumba out Brazil: ciberinformatização e transnacionalização das religiões afro-brasileiras*. 2002. Tese. (Doutorado em Comunicação) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.
- FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS (FGV). *Mapa da exclusão digital*. Rio de Janeiro: CPS/IBRE, 2003.
- GABLER, Neal. *Vida, o filme: como o entretenimento conquistou a realidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- GARCIA CANCLINI, Nestor. *Diferentes, desiguais e desconectados*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

KELLNER, Douglas. *A cultura da mídia: estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno*. Bauru: Edusc, 2001.

LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?* São Paulo: Ed. 34, 1996.

LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

LIMA, Vivaldo. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagô da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. 1977. Dissertação (Mestrado em Ciências humanas) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.

MACHADO, Arlindo. *O quarto iconoclasmo: e outros ensaios hereges*. Rio de Janeiro: Marca d'água, 2001.

MARTIN-BARBERO, Jesus. *Medios y culturas en el espacio lationamericano. Pensar Iberoamericana*, Madri, n. 5, jan./abr., 2004.

McLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. São Paulo: Cultrix, 1974.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: CAROSO, C.; BACELAR, J. *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999. p. 93-112.

ROCHA, Everardo; BARROS, Carla. *Cultura, mercado e bens simbólicos: notas para uma interpretação antropológica do consumo*. In: TRAVANCAS, Isabel; FARIAS, Patrícia (Org.). *Antropologia e comunicação*. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A reinvenção da emancipação social a partir das epistemologias do Sul*. *Jornal Irohin*, Brasília, v. 13, n. 24, 2009.

SODRÉ, Muniz; PAIVA, Raquel. *O império do grotesco*. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

TACCA, Fernando. *O feitiço abstrato*. *Cadernos da Pós-graduação*, Campinas, v. 3, n. 2, 1999.

VAN DE PORT, Mattijs. *Sacerdotes midiáticos: o candomblé, discursos de celebridade e a legitimação da autoridade religiosa na esfera pública baiana*. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 32-61, 2005.

VIANNA, Hermano. *Fragments de um discurso amoroso (carioca e quase virtual)*. In: VIANNA, Hermano. (Org.). *Galerias cariocas: territórios de conflitos e encontros culturais*. Rio Janeiro: Editora UFRJ, 1997. p. 247-79.



## **Sobre os autores**

### **Ailton Santos**

Doutor em Saúde Coletiva, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Coordenador das Áreas de saúde do homem; saúde do adolescente/jovem; saúde da população LGBT da Secretaria de Saúde do Estado da Bahia.

### **Alessandro de Oliveira dos Santos**

Doutor em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano; Professor do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

### **Angela Lühning**

Doutora em Vergleichende Musikwissenschaft — Freie Universität Berlin, professora titular da Escola de Música da Universidade Federal da Bahia.

### **Ana Cristina de Souza Mandarino**

Pós-Doutora em Antropologia, Universidade Federal da Bahia; Professora visitante da Universidade Estadual de Santa Cruz/Bahia.

### **Celso Ricardo Monteiro**

Babalorixá da Sociedade Ketú Asé Igbin de Ouro; assessor da Secretaria Municipal da Saúde de São Paulo, para o Processo de Implantação da Política Municipal de Atenção à Saúde Integral da População LGBT.

## **Clarice Mota**

Doutora em Sociologia; Professora Adjunta I do Instituto de Saúde Coletiva Universidade Federal da Bahia.

## **Clarissa Adjuto Ulhoa**

Doutoranda em História pela Universidade Federal de Goiás; Pesquisadora do Centro Interdisciplinar de Estudos África-Américas da Universidade Estadual de Goiás.

## **Estélio Gomberg**

Pós-Doutor em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia; professor adjunto II, Universidade Estadual de Santa Cruz/Bahia.

## **Jonatas Jose Luiz Soares da Silva**

Mestre em Engenharia Ambiental pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Professor da Rede Estadual de Ensino do Rio de Janeiro.

## **Leny Trad**

Pós-Doutora em Saúde Coletiva, City University of New York; professor associado IV do Instituto de Saúde Coletiva, Universidade Federal da Bahia.

## **Ligia Barros Gama**

Mestre em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco; integrante do Instituto Social Brasil África Ilê Obá Aganjú.

## **Luiza Leite**

Bacharel em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia.



## **Luís Eduardo Batista**

Doutor em Sociologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho; integrante da Comissão de Ciências Sociais e Humanas em Saúde da Associação Brasileira de Pós-Graduação em Saúde Coletiva.

## **Maria José Barral**

Bacharel em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia; mestranda em Antropologia, Universidade de Brasília.

## **Mohammed ElHajji**

Pós-Doutor em Comunicação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos; professor do Programa de Pós-Graduação da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

## **Mônica Nunes**

Pós-Doutorado em Antropologia na Universidade Paris – Descartes, professora associada II do Instituto de Saúde Coletiva da Universidade Federal da Bahia.

## **Rafael Sanzio Araújo dos Anjos**

Pós-Doutor em Cartografia Étnica no Musée Royale de L'Afrique Centrale – Tervuren; Professor Colaborador da Universidade de Brasília.

## **Ricardo Oliveira de Freitas**

Pós-Doutor em Comunicação e Cultura, Universidade Federal do Rio de Janeiro; professor titular da Universidade do Estado da Bahia.

## **Ronilda Iyakemi Ribeiro**

Doutora em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano; professora do Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.

## **Taata dya Nkisi Anselmo Santos Minatojy**

Taata do Terreiro Mokambo – Nzo Nguzo za Nkisi Dandalunda ye Tempo, mestre em Educação e Contemporaneidade, Universidade do Estado da Bahia.

## **Vanessa Soares da Silva**

Mestre em Políticas Públicas e Formação Humana pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Professora da Rede Estadual de Ensino do Rio de Janeiro.

